220.08
B478

Dondt. 1522

BIBLISCHE STUDIEN

BEGRÜNDET VON
PROF. DR. OTTO BARDENHEWER
FORTGEFÜHRT VON
DR. JOH. GÖTTSBERGER UND DR. JOS. SICKENBERGER
PROF. DER ALTTESTAMENTLICHEN EXEGESE IN MÜNCHEN
PROF. DER NEUTESTAMENTLICHEN EXEGESE IN BRESLAU

XX. BAND, 2. u. 3. HEFT

DIE ESCHATOLOGISCHE LEHRE DES VIERTEN ESRABUCHES

VON
DR. JOSEPH KEULERS
PROFESSOR DER EXEGESE AM PRIESTERSEMINAR ROERMOND (HOLLAND)

20.4 nitkeu

Printed in Germany

FREIBURG IM BREISGAU 1922
HERDER & Co. G.m.b.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

BIBLISCHE STUDIEN

BEGRÜNDET VON

PROF. DR. OTTO BARDENHEWER

FORTGEFÜHRT VON

DR. JOH. GÖTTSBERGER UND DR. JOS. SICKENBERGER

PROF. DER ALTTESTAMENTLICHEN EXEGESE IN MÜNCHEN

PROF. DER NEUTESTAMENTLICHEN EXEGESE IN BRESLAU

ZWANZIGSTER BAND

ZWEITES UND DRITTES HEFT

FREIBURG IM BREISGAU 1922

HERDER & Co. G.m.b.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

DIE

ESCHATOLOGISCHE LEHRE

DES

VIERTEN ESRABUCHES

VON

DR. JOSEPH KEULERS

PROFESSOR DER EXEGESE AM PRIESTERSEMINAR ROERMOND (HOLLAND)

FREIBURG IM BREISGAU 1922

HERDER & Co. G.m.b.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

Imprimatur

Ruraemundae, die 18 Iunii 1921

P. Geurts,
Libr. Censor

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 1 Octobris 1921

D. m.
Dr. Sester

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

Jahrgang 1921—1922

Herausgeber u. Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 ·:· Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Jährlich 12 Hefte. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für Oktober 1921 bis März 1922 Mk. 36.— Einzelheft Mk. 7.—

Die Bestellung kann durch die Post oder den Buchhandel erfolgen

---

Fünfzig Jahre lang ist unsere Zeitschrift in die Lande gezogen, und nun steht sie an der Schwelle ihres zweiten Halbjahrhunderts. — Groß waren die Aufgaben, die ihr gestellt waren, noch größere und schwierigere harren an den Pforten der Zukunft. Denn die lebendigen schöpferischen Kräfte unseres Volkes sind in dem Maße nach der Breite und Tiefe gewachsen, als sie sich den Ruinen der ehemals so glänzenden materialistisch aufgebauten Kultur gegenüber fanden. Nun werden mit emsigem Fleiß die Steine für einen Neubau zusammengetragen. So begrüßenswert es ist, daß dieser Neubau nicht mehr auf materialistischen, sondern geistigen Grundlagen sich erheben soll, so fordert doch die notwendige aktive Mitarbeit der Katholiken eine besondere Wachsamkeit, damit sie sich nicht durch das gleißende Blinken eines falschen Geistes blenden lassen.

In diesem Bemühen, das Echte vom Unechten zu scheiden, möchte unsere Zeitschrift den gebildeten deutschen Katholiken ratend und helfend zur Seite stehen.

Die höchste und zugleich tiefste Frage, die ans innerste Heiligtum jeder Menschenseele rührt, ist die religiöse. Die Gnade baut auf der Natur auf. So erhebt sich auch das religiöse Leben des einzelnen Menschen über den Fundamenten natürlicher Erkenntnisse. Gegenüber dem Bestreben, diese Fundamente immer dünner und luftiger zu bauen, das religiöse Leben zu einer Sache des Gefühls und Instinktes zu machen, werden wir an den bewährten Lehren der katholischen Kirche über die natürliche Gotteserkenntnis unentwegt festhalten. Dem bleibend Wertvollen der liturgischen und mystischen Bewegung unserer Tage soll unsere ganze Aufmerksamkeit gewidmet sein, ebenso den Ergebnissen der heute so regsam gewordenen historisch-theologischen Forschung.

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung / Freiburg i. Br.

Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.

Die philosophischen Fragen, die unsere Zeit bewegen, sollen uns als eindringende Beobachter und treue Berichterstatter finden. Der Zug zur Metaphysik, der neuerdings einsetzt, läßt hoffen, daß die Philosophie wieder wie ehedem Führerin und Wegweiserin zu Gott wird.

Aus der Geschichte werden wir besonders solche Probleme hervorholen, die gewissen Seiten unserer modernen Kultur parallel gehen und darum lehrreiche Aufschlüsse geben können.

Über die bewundernswerte Arbeit, die in der Naturwissenschaft geleistet wird, werden wir unsern Lesern stets in grundsätzlichen Artikeln Aufklärung bieten und uns bestreben, solche Fragen in tiefere Zusammenhänge mit philosophischen Grundfragen zu bringen.

Der Geist der Initiative, der unsere neue Jugend beseelt, wird in unserer Zeitschrift warme Fürsprache und Förderung finden, ohne Verschleierung der Tatsache, daß Jugend eben Jugend ist und der Führung durch reife Lebenserfahrung bedarf. Schonungslos aber werden wir alle Versuche einer atheistischen Pädagogik, das geistige und sittliche Leben der Jugend zu vergiften, brandmarken.

Der sozialen Frage mit ihren vielfachen Abzweigungen haben wir von jeher eine besondere Beachtung geschenkt. Wir werden auch in Zukunft nicht ermüden, dem Geist materialistischer Lebensauffassung, der sich hier noch hartnäckig behaupten möchte, die Lehren des Christentums als einzig brauchbare Grundlage gesellschaftlicher Formen entgegenzustellen.

Literatur und Kunst werden wir stets als wichtige Äußerungen und Symptome des Zeitgeistes aufmerksam verfolgen, ihre Erzeugnisse nicht einseitig nach rein künstlerischen Gesichtspunkten prüfen, sondern auch nach ihren ethischen Wirkungen. Wir wollen uns auch in diesen Fragen nie zu Sklaven des Zeitgeistes erniedrigen, diesen vielmehr zu veredeln trachten.

Die gleichen Grundsätze katholischer Weltanschauung, von denen die selbständigen Abhandlungen der Zeitschrift durchdrungen sind, werden den Besprechungen wichtiger neuer Bücher — katholischer und nichtkatholischer — ihr besonderes Gepräge geben. Die Leser sollen nicht im Unklaren darüber gelassen werden, inwieweit ein Buch, das Prinzipienfragen berührt, mit den Offenbarungstatsachen übereinstimmt oder davon abweicht.

Das ist unser Programm und unser Versprechen, zu dessen Erfüllung wir alle Kräfte einsetzen werden. Unsere Freunde aber bitten wir herzlich, uns ihre Neigung und Treue zu bewahren und für die allgemeine Anerkennung unserer Ideale, die inmitten des heutigen Wirrwarrs von Weltanschauungen und Richtungen eine feste Stütze geben, überall einzutreten. Gemeinsam wollen wir an der Aufrichtung unseres Volkes arbeiten.

Inhalt des Oktober-Heftes 1921

Familienlohn (C. Noppel); Das Problem des zeitgemäßen Ausbaus der katholischen Weltorganisation (H. Gruber); Forschungsreise zum alten Kulturzentrum Córdoba del Tucumán (C. Leonhardt); Aus modernen Dramen (S. Stang); Dantes Geschlossenheit und unsere Zerrissenheit (J. Overmans); Ist der Prophet des Abendlanduntergangs etwa kein Pessimist? (R. v. Nostitz-Rieneck); Kinderkunst (J Kreitmaier). Ferner ausführliche Besprechungen aus der Bildenden Kunst und Musik.

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung / Freiburg im Breisgau

Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.

Ergänzungshefte zu den »Stimmen der Zeit«

I. Reihe: Kulturfragen

1. Heft: Wasmann, Erich, S. J.: **Ernst Haeckels Kulturarbeit.** 3. Aufl. (IV u. 54 S.)
2. Heft: Gruber, Hermann, S. J.: **Schulfrage und Verfassungskrisis in Luxemburg.** (IV u. 72 S.)
3. Heft: Zimmermann, Otto, S. J.: **Soll die Religion national sein?** Erläuterungen und Unterscheidungen. (IV u. 122 S.)
4. Heft: Stigimayr, Joseph, S. J.: **Das humanistische Gymnasium und sein bleibender Wert.** (XII u. 156 S.)
5. Heft: Cathrein, Viktor, S. J.: **Die Grundlage des Völkerrechts.** (VIII u. 108 S.)
6. Heft: Ehrle, Franz, S. J.: **Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik.** (IV u. 32 S.)
7. Heft: Duhr, Bernhard, S. J.: **Das Jesuitengesetz, sein Abbau und seine Aufhebung.** Ein Beitrag zur Kulturgeschichte der Neuzeit. Nach den gleichzeitigen Quellen. (VIII u. 166 S.)
8. Heft: Noppel, Constantin, S. J.: **Jugendzeit.** Ein Beitrag zum Wiederaufbau Deutschlands. (IV u. 58 S.)

II. Reihe: Forschungen

1. Heft: Lindworsky, Johannes, S. J.: **Das schlußfolgernde Denken.** Experimentell-psychologische Untersuchungen. (XVI u 454 S.)
2. Heft: Peitz, Wilhelm M., S. J.: **Das Register Gregors** I. Beiträge zur Kenntnis des päpstlichen Kanzlei- und Registerwesens bis auf Gregor VII. Mit drei Abbildungen. (XVI u. 222 S.)
3. Heft: Peitz, Wilhelm M., S. J.: **Untersuchungen zu Urkundenfälschungen des Mittelalters.**
   1. Teil: Die Hamburger Fälschungen. Mit Doppeltafel in Lichtdruck. (XXVIII u. 320 S.)
4. Heft: Pelster, Franz, S. J.: **Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen.** (XVI u. 180 S.)

Die I. Reihe: Kulturfragen, wendet sich an weitere Kreise,
die II. Reihe: Forschungen, an gelehrte Kreise.

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung / Freiburg im Breisgau
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.

Flugschriften der »Stimmen der Zeit«

Herausgegeben von der Schriftleitung

Von diesen rasch beliebt gewordenen Heften, die für jedermann die brennendsten Tagesfragen vom katholischen Standpunkte aus erörtern, liegen bisher vor:

1. Heft: **Neubau der Gesellschaft.** Von H. Pesch S. J. 3. Aufl. (10.—13. Tausend) (24 S.)
2. Heft: **Neu-Deutschland und der Vatikan.** Erwägungen über Artikel 3 des Entwurfs der neuen Reichsverfassung. Von F. Ehrle S. J. 2. Aufl. (6. bis 9. Tausend) (18 S.)
3. Heft: **Um die christliche Schule.** Von V. Hugger S. J. 2. Aufl. (6. bis 9. Tausend) (28 S.)
4. Heft: **Trennung von Kirche und Staat.** Von O. Zimmermann S. J. (32 S.)
5. Heft: **Sozialisierung.** Von H. Pesch S. J. 2. Aufl. (6.—9. Tausend) (32 S.)
6. Heft: **Der Bolschewismus.** Von B. Duhr S. J. 3. Aufl. (10.—13. Tausend) (32 S.)
7. Heft: **Demokratie und Weltanschauung.** Von H. Sierp S. J. 2. Aufl. (6.—10. Tausend) (24 S.)
8. Heft: **Um die Zukunft der deutschen Missionen.** Von A. Väth S. J. (26 S.)
9. Heft: **Der deutsche Rätegedanke und dessen Durchführung.** Von C. Noppel S. J. (30 S.)
10. Heft: **Der Dekalog, die Grundlage der Kultur.** Von B. Duhr S. J. (32 S.)
11. Heft: **Die Erblichkeitsforschung und die Wiedergeburt von Familie und Volk.** Von H. Muckermann S. J. 2. Aufl. (6.—12. Tausend) (24 S.)
12. Heft: **Die soziale Revolution.** Von C. Noppel S. J. (32 S.)
13. Heft: **Religionsloser Moralunterricht.** Von M. Pribilla S. J. (30 S.)
14. Heft: **Roman, Theater und Kino im neuen Deutschland.** Von J. Overmans S. J. (36 S.)
15. Heft: **Deutsche Auswanderung und Auslandsdeutschtum.** Von C. Noppel S. J. (28 S.)
16. Heft: **Die Seele der Schularbeit.** Von V. Hugger S. J. (18 S.)
17. Heft: **Der Kampf um die neue Kunst.** Von J. Kreitmaier S. J. (34 S.)
18. Heft: **Wirkungen und Lehren der Revolution.** Von M. Pribilla S. J. (32 S.)
19. Heft: **Großstadt-Elend und Rettung der Elendesten.** Von B. Duhr S. J. (32 S.)
20. Heft: **An den Pforten der Kirche.** Von P. Lippert S. J. (30 S.)
21. Heft: **Konfessionelle Verständigung.** Von M. Reichmann S. J. (32 S.)
22. Heft: **Ein großer Schulmann und echter Studentenvater.** (Petrus Canisius.) Von O. Braunsberger S. J. (22 S.)
23. Heft: **Die dritte Internationale.** Von V. Cathrein S. J. (30 S.)
24. Heft: **Der Weg zur christlichen Volksgemeinschaft.** Von C. Noppel S. J. (40 S.)

Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung / Freiburg im Breisgau
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.

Vorwort.

Der Zweck, den ich in der vorliegenden Arbeit verfolge, ist, eine systematische Darstellung der eschatologischen Lehre des vierten Esrabuches zu geben.

Daß das Studium der spätjüdischen Apokalyptik besonders auch für das richtige Verständnis der neutestamentlichen Schriften sehr wichtig ist, ist heutzutage eine allgemein anerkannte Tatsache. Dies zeigen zur Genüge die zahlreichen Einzeluntersuchungen und zusammenfassenden Darstellungen, die in den letzten Dezennien über diesen Gegenstand veröffentlicht worden sind.

Das vierte Buch Esra ist eine der wichtigsten und ganz gewiß die schönste dieser spätjüdischen Schriften. Geschrieben in der für das Judentum so unheilvollen Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, zeigt sie uns die schweren Probleme, in die die ernsten jüdischen Gemüter bei den aufkommenden neuen Ideen geraten waren. Besonders was die Eschatologie betrifft, ist das vierte Esrabuch, das Gunkel „ein Kompendium eschatologischer Gedankenwelt“ genannt hat, von hervorragender Bedeutung.

Der eschatologische Inhalt unseres Buches ist darum auch von den Autoren, die über die spätjüdische Eschatologie handeln, wie Bousset, Baldensperger, Charles, Volz u. a., sehr fleißig berücksichtigt worden. Eine kurze systematische Darstellung findet man bei Vaganay in seinem Werke „Le problème eschatologique dans le IV^{e} livre d'Esdras“. Ich glaube jedoch, daß in der Gesamtauffassung und den Einzelheiten

noch so vieles nicht beachtet worden ist oder der weiteren Erklärung bedarf, daß eine neue Arbeit nicht unnütz erscheinen wird.

Während im ersten Teile im allgemeinen über das Buch Esra gehandelt wird, gibt der zweite in drei Abschnitten die ausführliche Darstellung der eschatologischen Lehre Esras.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Literatur IX

Einleitung . . . . . 1—10

Erster Teil.

Allgemeines über das vierte Buch Esra.

Erstes Kapitel. Sein apokalyptischer Charakter . . 11—22

Zweites Kapitel. Esras Theologie . . . . . 22—35

Drittes Kapitel. Esras Eschatologie . . . . . 35—41

Viertes Kapitel. Die Einheit des Buches . . . 41—55

Zweiter Teil.

Die spezielle Darstellung der Eschatologie Esras.

Erster Abschnitt. Die letzte Zeit . . . . . 56—73

Zweiter Abschnitt. Die national-irdische Hoffnung . 73—141

Erstes Kapitel. Das Messiasreich nach 6, 25—28; 7, 26 bis 29; 9, 7—8 . . . . . 77—89

Zweites Kapitel. Das Gesicht des neuen Jerusalems . 90—105

Drittes Kapitel. Das Adlergesicht . . . . . 105—122

Viertes Kapitel. Die Vision des Menschen . . . 122—141

Dritter Abschnitt. Die universal-transzendente Eschatologie . . . . . 142—193

Erstes Kapitel. Der Weltuntergang . . . . . 144—149

Zweites Kapitel. Die allgemeine Auferstehung . . 149—153

Drittes Kapitel. Der Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode . . . . . 153—160

Viertes Kapitel. Das Endgericht . . . . . 160—171

Fünftes Kapitel. Die Seligen und die Verdammten . 172—181

Sechstes Kapitel. Das Paradies . . . . . 181—188

Siebentes Kapitel. Die Gehenna . . . . . 188—193

Stellenregister . . . . . 195—199

Personen- und Sachregister . . . . . 200—204

Literatur.

L. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente. Freiburg i. Br. 1890.

W. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums. Straßburg 1903.

A. Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testaments, II. Bd.: Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zum Zeitalter Christi. Tübingen 1911.

E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie. Göttingen 1902.

W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1906.

— — Die Offenbarung Johannes. Göttingen 1906.

G. H. Box, The Ezra-apocalypse. London 1912.

R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Oxford 1913.

C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Gießen 1909.

— — Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch und des vierten Buches Esra, in Theol. Studien und Kritiken 1898, 237—246.

F. Delitzsch, Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge Leipzig 1890.

J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Regensburg 1910.

H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Göttingen 1905.

H. Gunkel, Das vierte Buch Esra, in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II 331—401.

A. Hilgenfeld, Messias Iudaeorum. Leipzig 1869.

— — Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Jena 1857.

F. Hitzig, Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testaments. Karlsruhe 1880.

R. Kabisch, Das vierte Buch Esra auf seine Quellen untersucht. Göttingen 1889.

E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen 1900.

M. J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.). Paris 1909.

— — — Notes sur le Messianisme au temps de Jésus, in Revue bibl. 1905, 481—514.

— — — Recension, ebd. 1907, 614—616.

A. M. Le Hir, Du IV^e^ livre d'Esdras, in Etudes bibliques I. Paris 1869.

F. Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akibas. Leipzig 1885.

E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig 1901 1907 1909.

E. Stave, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum. Haarlem 1898.

F. Tillmann, Der Menschensohn. Freiburg i. Br. 1907.

L. Vaganay, Le problème eschatologique dans le IV^e^ livre d'Esdras. Paris 1906.

P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen und Leipzig 1903.

F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. Leipzig 1897.

Artikel aus:

Dictionnaire de la Bible, F. Vigouroux.

Encyclopaedia biblica, T. K. Cheyne and J. Sutherland Black.

Dictionary of the Bible, J. Hastings.

Einleitung.

Geschrieben am Ende des 1. Jahrhunderts bildet das vierte Buch Esra[1] den Abschluß jener Periode der jüdischen Religion, die zeitlich begrenzt wird durch den makkabäischen Freiheitskrieg und den Untergang des jüdischen Volkes in Palästina. Diese Periode nennt man das Spätjudentum.

Das Volk Israel als solches war durch die babylonische Gefangenschaft vernichtet. Auch die Exulanten, die unter Josue und Zorobabel und später unter Esra und Nehemia nach Judäa zurückkehrten, bildeten keinen eigentlichen Staatsverband, sondern nur eine religiöse Gemeinde, die nicht im Regiment eines

[1] Das vierte Buch Esra ist uns in lateinischer (lat.), syrischer (syr.), äthiopischer (äth.), armenischer (arm.) und in zwei voneinander unabhängigen arabischen Übersetzungen (ar.[1] und ar.[2]) erhalten. Diese Übersetzungen gehen auf einen uns nicht erhaltenen griechischen Text zurück, und dieser wiederum nach aller Wahrscheinlichkeit auf ein hebräisches Original. Weil das Buch in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung und im Mittelalter auch bei den Christen in hohem Ansehen stand, ist die lateinische Übersetzung in den Anhang der offiziellen Vulgata aufgenommen. In diesem Vulgatatexte, wie in allen lateinischen Handschriften, die auf den Codex Sangermanensis zurückgehen, fehlt ein wichtiger Teil des Buches (7, 36—105), der uns bis 1875 allein aus den orientalischen Versionen bekannt war. In diesem Jahre veröffentlichte Bensly den lateinischen Text der Lücke nach Cod. Ambianensis. Der Vulgatatext ist sehr mangelhaft; außerdem gehören die zwei ersten und zwei letzten Kapitel ursprünglich nicht zum Buche und fehlen in den orientalischen Versionen. Weiteres über den Text dieses Buches bei Vaganay 2—7, Gunkel 331 bis 334, Box III—XX. Neueste Übersetzungen des Buches: Gunkel in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (auch separat: Der Prophet Esra, übersetzt von Gunkel [1900]); Box in Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament (auch separat: The Ezra-apocalypse by G. H. Box [London 1912]). Das Esrabuch wie auch die andern Apokalypsen zitiere ich nach der deutschen Übersetzung in Kautzschs Sammlung: Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments.

weltlichen Herrschers ihre Einheit fand, sondern im Tempelkultus und Priestertum. So wenig wir auch von diesem kleinen Priesterstaat wissen, so viel ist sicher, daß er in politischer Hinsicht vom persischen und später vom syrischen Staate ganz und gar abhängig war und örtlich auf Jerusalem und dessen Sprengel eingeschränkt blieb. Diese kleine Gemeinde führte dort ein der übrigen Welt unbekanntes und in sich abgeschlossenes Dasein und würde vielleicht im Völkergetümmel der Weltgeschichte spurlos untergegangen sein, wenn Gottes Vorsehung sie nicht zu großartiger, für das Geistesleben der Welt bedeutsamer Arbeit berufen hätte. Vielleicht hätten wir das Spätjudentum, dieses mächtige Aufleben der jüdischen Religion, nicht gekannt, wenn nicht ein großes Ereignis den nationalen Geist der Juden zu einem neuen, kräftigen Aufschwung auferweckt und mächtig gestärkt hätte. Dieses Ereignis war der makkabäische Freiheitskrieg. Durch diese mächtige Expansion der jüdischen Volkskraft lebte der Nationalismus wieder auf, und zugleich folgte ein neues Aufblühen der jüdischen Religion, das Spätjudentum.

Das Spätjudentum hat im wesentlichen die alte Religion der Propheten beibehalten. Das jüdische Volk hatte jedoch zuviel durchgemacht, um nicht neue Elemente in seine Religion aufzunehmen; die Zeitverhältnisse waren zu sehr geändert, daß nicht neue starke Strömungen sich neben den alten geltend gemacht hätten. Daher kommt es, daß das Spätjudentum, besonders in seiner Eschatologie, so stark das Gepräge der Uneinheitlichkeit trägt; daher findet man in den literarischen Produkten dieser Zeit die komplizierte Disharmonie der alten und neuen Ideen, die das Spätjudentum zu einer bizarren Erscheinung machen.

Es ist uns unmöglich, hier das Spätjudentum ausführlich zu schildern; wir werden uns damit begnügen müssen, einige charakteristische Züge herauszuheben, die für unser Thema von besonderer Bedeutung sind.

An erster Stelle bemerken wir neben dem alten Nationalismus einen starken Zug zum Universalismus. In der nach-

exilischen Zeit wurde das Band zwischen Religion und Nation zwar nicht gelöst, aber doch gelockert. Denn die religiöse, nachexilische Gemeinde bildete, wie schon gesagt, keinen politischen Staatsverband, und wenn auch unter den Makkabäern die gefährdete Religion die Flamme der nationalen Begeisterung kräftig anfachte, so stand die Partei der Pharisäer, die in religiöser Beziehung die Führung des Volkes von den Priestern übernommen hatten, schon unter Johannes Hyrkan den Hasmonäern feindlich gegenüber, weil das weltliche, politische Treiben den religiösen Kreisen dieser Zeit fremd geworden war. Daher ist es auch erklärlich, daß die Pharisäer die Fremdherrschaft des Herodes leicht ertrugen; sie überließen ihm gerne das weltliche Regiment, weil er die religiösen Empfindlichkeiten der Juden schonte. Wenn die Römer dieser klugen Taktik des Herodes gefolgt wären, wäre es den Zeloten, die die Partei der heftigsten Nationalisten bildeten, niemals gelungen, die Mehrheit des Volkes zum Aufstand aufzustacheln. Diese allmähliche Lösung der Religion vom politischen Leben des Volkes war ein erster Schritt zum Universalismus. Weiter wurde er gefördert durch die Aufnahme des jüdischen Volkes in das persische und später in das syrische Weltreich und vor allem durch den Anwachs der jüdischen Diaspora. Aus einer national-politischen Einheit war das Judentum eine nationale Geistesmacht geworden, die im Gefühle ihrer geistigen und religiösen Überlegenheit sich der Heidenwelt gegenüber zu einer Weltmission berufen glaubte. Die energische Propaganda, von welcher auch Christus spricht (Mt 23, 15), ist eine Äußerung dieses Strebens zum Universalismus[1].

Auch beschäftigt sich die spätjüdische Literatur viel mit der Welt und dem Kosmos. Gott wird nicht mehr so

[1] Trotz dieser universalistischen Tendenzen ist das Judentum niemals eine Kirche geworden. Weil das Gesetz nicht nur das religiöse, sondern auch das soziale und Privatleben der Juden bestimmte, konnte das nationale Leben nicht von der jüdischen Religion gelöst werden. Mit Recht hat Mgr. P. Batiffol (Le Judaïsme de la Dispersion tendait-il à devenir une Eglise? in Revue bibl. 1906, 197—209) dies geltend gemacht gegen Bousset (Religion des Judentums[2] [1906] 60—99).

sehr betrachtet als Gott des Bundes, sondern vielmehr als Herr der ganzen Welt. Man sieht die Schicksale der Welt in den vergangenen Jahrhunderten als eine Einheit; in den aufeinanderfolgenden Weltmonarchien findet man die immer wirkende Macht des Bösen; so fängt man an, Weltgeschichte zu treiben. Auch der Bau und die Gesetze des Kosmos interessieren den Spätjuden; besonders die Apokalyptiker spüren mit großem Eifer den Geheimnissen des Weltalls nach, im Geiste durchwandern sie die Welt und den Himmel und lernen so die Gesetze der Natur am Himmel und auf der Erde.

Ein anderer charakteristischer Zug des Spätjudentums, der mit dem Universalismus innig zusammenhängt, ist die Verdrängung des Kultus durch das Gesetz. In der dem Spätjudentum vorausgehenden Periode standen Kultus und Tempel im Zentrum der jüdischen Religion. Jetzt aber hatte die Vereinigung des Hohenpriestertums mit der Königswürde im Geschlechte der Hasmonäer und das weltliche Benehmen der priesterlichen Aristokratie die Pharisäer und infolgedessen die Religion dem Priestertum und Tempelkultus entfremdet. Auch konnte der Tempelkultus nur so lange das Zentrum der jüdischen Religion bilden, als das Volk im kleinen Kreise zusammenwohnte. Bei der ungeheuern Ausbreitung der jüdischen Diaspora war er nicht mehr imstande, die Einheit im Judentum aufrechtzuerhalten. Das Gesetz nahm seine Stelle ein, die Synagoge verdrängte den Tempel, die Gesetzeslehrer übernahmen die Führung des Volkes von den Priestern[1].

Im Spätjudentum macht sich auch eine starke Neigung zum Individualismus bemerkbar, besonders in der spätjüdischen Eschatologie. Früher fühlte der Jude als Individuum sich auf den breiten Schultern des Volkes getragen. Mit dem Volke hatte Jahve seinen Bund geschlossen; das Volk hatte

[1] Wie man im Spätjudentum über das Verhältnis zwischen Thora und Opferdienst dachte, erhellt deutlich aus Pesikta 60^{b}: das Studium der Opfergesetze wiegt so schwer, als wenn man die Opfer selbst darbrächte; und: derjenige, der den Tempelbau studiert, ist ebenso zu achten, als wenn er den Tempel selbst gebaut hätte (Weber 40).

gesündigt und sollte die Schuld büßen; die Propheten sprachen meist über die zukünftigen Schicksale des Volkes und berücksichtigten nur selten das Individuum. Jetzt aber fühlte sich der Jude, besonders in der Diaspora, als Mensch unter Menschen, nicht nur als Jude unter Heiden; das Schicksal der Welt und das Schicksal des Menschen fangen an, ihn stark zu beschäftigen. Daher dieses starke Interesse für den Auferstehungsglauben, für das Los des einzelnen nach dem Tode. Das Gesetz griff stärker wie der Kultus ein ins Leben des einzelnen, das Gefühl der individuellen Verantwortlichkeit wurde durch das Gesetz gesteigert. Und weil viele Juden, wie wir schon aus den Büchern der Makkabäer wissen, vom Gesetze der Väter sich den hellenistischen Sitten zuwendeten, viele Heiden dagegen Proselyten wurden und wenigstens teilweise das jüdische Gesetz beobachteten, wurde die Scheidung nicht mehr ausschließlich gezogen zwischen dem Volk Israel und den Heiden, sondern auch zwischen den Gerechten und den Sündern[1].

Das Spätjudentum ist die Periode der eschatologischen Spekulationen. Zeugen sind an erster Stelle die vielen Apokalypsen, die in dieser Zeit entstanden sind. Die Zukunftshoffnung war bis aufs höchste gespannt, und dies nicht nur in den höheren Kreisen der Apokalyptiker, sondern auch

[1] Durch das Vorhergehende soll nicht geleugnet werden, daß in den Büchern des Alten Bundes die universalistische und individualistische Idee schon vorhanden war. Man denke nur z. B. an den Schöpfungsbericht mit seiner Lehre über den gemeinsamen Ursprung der Menschen und den Grund des Leidens und der Sünde, oder man vergleiche diejenigen Stellen der Genesis, in denen gesagt wird, daß durch das Volk Gottes alle Völker gesegnet werden sollen. Auch bei den Propheten, besonders bei Isaias, tritt der universalistische Gedanke sehr stark hervor. Der Individualismus wird schon vom Propheten Ezechiel (Kap. 18) vertreten. — Was die Eschatologie des Alten Testaments anbelangt, so beschränkt sich auch diese nicht immer auf das auserwählte Volk Gottes. Man vergleiche Isaias Kap. 24—27. Es ist das Verdienst Greßmanns, dargetan zu haben, daß die universalistische Eschatologie bedeutend älter ist, als die Wellhausensche Schule (Stade, Marti, Duhm u. a.) zulassen wollte. Weil Greßmann aber den Ursprung dieser Eschatologie aus den fremdländischen Religionen herleitet, scheitert auch er schließlich an dem Axiom von der rein natürlichen Entwicklung der israelitischen Religion.

bei den Rabbinen und dem Volk, wie aus den rabbinischen Schriften, den jüdischen Gebeten und den Evangelien ersichtlich ist. Bezeichnend in dieser Hinsicht sind auch die vielen Pseudo-Messiasse dieser Zeit und die blutigen Aufstände gegen die Römer. Der tiefere Grund dieser stark erregten eschatologischen Hoffnungen war der religiöse und physische Pessimismus, der über das ganze Judentum in diesem Zeitabschnitt mehr oder weniger liegt. Das Judentum hatte eine lange Leidenszeit durchgemacht, das harte Joch der Syrer und der Römer, die immer wieder getäuschte Hoffnung auf nationale Freiheit, das Gefühl der Ohnmacht gegen die Weltmächte machten, daß die Juden an dieser Welt, wie sie jetzt war, verzweifelten. Das Gesetz der pharisäischen Schriftgelehrten, das alle Pflichten des Lebens bis ins einzelne bestimmte, war eine unerträgliche Last geworden und drückte das religiöse Gefühl. Infolgedessen ist diese Welt für den Spätjuden meist eine Welt des Elends in physischer und moralischer Hinsicht, und daher dieses starke Verlangen nach der Zeit, da Gott auf wunderbare Weise einen neuen, besseren Zustand herbeiführt.

Auch in der spätjüdischen Eschatologie sehen wir ganz deutlich die Mischung der alten, nationalen Ideen mit den neuen, universalistischen und individuellen Strömungen. Zwei Fragen standen ja dem Spätjuden bei seiner Eschatologie vor Augen. Die erste: Wann, wie und wo werden die Verheißungen, die Gott seinem auserwählten Volke gegeben hat, erfüllt werden? Die zweite: Was wird aus diesem Kosmos werden, welches wird das Los des Menschen überhaupt sein? Die Antwort auf die erste Frage fand der Jude in der Hoffnung des irdischen Messiasreiches, die Antwort auf die zweite Frage gab ihm die Erwartung des Weltunterganges und des allgemeinen Weltgerichtes.

Diese beiden Erwartungen, die national-irdische und die universal-transzendente, erscheinen aber in der spätjüdischen Eschatologie nicht so reinlich voneinander geschieden.

Wenn man die Eschatologie, wie sie sich aus den spätjüdischen Schriften ergibt, überblickt, erscheint sie unsern Augen als ein Wirrwarr ungeordneten Materials, als ein Labyrinth, in dem man ohne sichern Leitfaden sich verirren würde. Um diesen Leitfaden zu gewinnen, müssen wir in der spätjüdischen Eschatologie die zwei Strömungen, die zwei Gedankenkreise streng auseinanderscheiden, nämlich einerseits die national-irdische Hoffnung, anderseits die universal-transzendente. In den Quellen der spätjüdischen Eschatologie sind diese beiden Gedankenkreise nicht auseinandergehalten, vielmehr hat man aus beiden allerlei Material oft planlos zusammengeschleppt; man kann nur sagen, welcher der beiden Ideenkomplexe in dieser oder jener Quelle vorherrschend ist. Es gibt weiter Gedanken, die weder in den einen noch in den andern völlig hineinpassen, so daß man die beiden als zwei Pole, zwei Extreme zu betrachten hat, zwischen denen das gesamte eschatologische Material in seinen verschiedenen Abschattungen Platz finden kann.

Die national-irdische Hoffnung erwartet die Herrschaft Gottes, die Erlösung und Weltherrschaft des jüdischen Volkes, die Vernichtung oder Unterwerfung der Feinde Israels, den Messiaskönig aus dem Geschlechte Davids, die Rückkehr der Diaspora, die Wiederherstellung Jerusalems und des Tempels, die Fruchtbarkeit Palästinas und den Frieden und das äußere Glück seiner Bewohner. Diese nationale Hoffnung ist, wie wir aus den Evangelien, den jüdischen Gebeten und den vielen Pseudo-Messiassen dieser Zeit erschließen können, in der Hauptsache die Hoffnung des Volkes gewesen. Innerhalb dieses Hoffnungskreises und ohne den Boden des National-Irdischen zu verlassen, machen sich oft mehr ethische und geistige Züge bemerkbar. An die Stelle des jüdischen Volkes tritt die Gemeinde der Gerechten aus dem Volke oder die Gerechten einfachhin; aus den Feinden Israels wird das böse, gottesfeindliche Weltreich, das Heidentum oder die gottlosen Menschen; die Vernichtung der Völker ist oft nicht so sehr eine Vernichtung durch Waffen und Krieg, sondern geschieht

durch von Gott oder dem Messias gewirkte Wunder; bisweilen unterwerfen sie sich ohne Widerstand dem jüdischen Volke und zahlen ihm Tribut, ja nehmen sogar das Gesetz an und bringen Jahve Opfer dar; der Kriegsheld aus Davids Haus wird ein heiliger Herrscher, der sein Volk zum Guten führt, ein Priesterkönig und Friedensfürst, der mit Wundermacht und übernatürlichen Gaben von Gott ausgestattet ist; auch das Glück des Volkes wird bald materieller bald geistiger gefaßt: Israel wird heilig, die Sünde wird getilgt, Gott wohnt inmitten seines Volkes usw.

In der universal-transzendenten Eschatologie machen sich ganz andere Ideen geltend. Kennt die nationale Hoffnung keinen ausgesprochenen Wesensunterschied zwischen der jetzigen Lage des jüdischen Volkes und der kommenden Heilszeit, faßt sie vielmehr die glückliche Zukunft als die gereinigte und verklärte Gegenwart auf, so findet man in der universal-transzendenten Eschatologie die Lehre der zwei Äonen. Diese Welt und jene Welt treten zueinander schroff in Gegensatz. Diese Welt wird vergehen, und die andere wird erscheinen. Die verschiedenen Akte dieser Eschatologie, die sich nicht immer in derselben Reihenfolge vorfinden, sind die folgenden: Dem Ende gehen schreckliche Zeichen in der vernunftlosen und der vernunftbegabten Welt voraus; der Kosmos geht unter durch einen großen Weltbrand; die Toten stehen auf; das Gericht ist kein Vernichtungsgericht, sondern ein forensisches und ergeht über alle Menschen durch Gott oder den präexistenten, himmlischen Messias; die Gerechten genießen eine ewige, übernatürliche Seligkeit im Himmel, im himmlischen Paradies oder auf der verklärten Erde; die Gottlosen leiden eine ewige Strafe in der Hölle

Haben wir im kurzen Abriß der nationalen Hoffnung bisweilen über die Durchschnittsanschauungen hinausgehende Verfeinerungen angetroffen, so begegnet uns in der universal-transzendenten Eschatologie vielfach Abkehr von schon gereinigteren Auffassungen. Der Weltuntergang wird ersetzt durch die letzten Drangsale; die Auferstehung wird oft auf die

Gerechten oder die Märtyrer beschränkt; an die Stelle des forensischen Gerichts und der Verdammnis tritt oft die Vernichtung der Sünder durch Gott, die Engel oder die gerechten Menschen; zu den Gerechten werden nur die gerechten Juden gerechnet, die Gottlosen aber sind dann die Völker oder das Weltreich; die Hölle wird bald als ein unterirdischer Ort voll Feuer und Finsternis gefaßt, bald als ein Tal in der Nähe Jerusalems; der Himmel wird auf die Erde versetzt gedacht, oder an seiner Stelle wird ein neues Palästina oder ein neues Jerusalem prophezeit.

Diese beiden eschatologischen Gedankenkreise, der national-irdische und der universal-transzendente, stehen im Spätjudentum unvermittelt nebeneinander; außer einigen späten Stellen, die wir sofort besprechen werden, ist die national-irdische Heilszeit nicht eine Vorperiode oder Übergangsstufe vor dem definitiven Weltende, sondern wird wie dieses als etwas Definitives, Abschließendes gefaßt. Daß beide Hoffnungskreise definitiven Charakter beanspruchen, erhellt aus folgenden Tatsachen:

1. In den meisten Apokalypsen sind Ideen aus beiden zu einem eschatologischen Gemälde verbunden. So in dem Buch der Jubiläen und im größten Teile des äthiopischen Henochbuches, wo die irdischen Hoffnungen überwiegend sind, in den Bilderreden[1] und den Testamenten der 12 Patriarchen, wo die transzendenten Elemente vorherrschen.

2. Wo nur eine von beiden, die nationale oder transzendente, vertreten ist, wie in den Salomonischen Psalmen und im slavischen Henochbuch, bieten die Autoren keinerlei Andeutungen zu einer ausgleichenden Vereinigung beider Hoffnungen.

3. Wenn beide zusammen verbunden werden, so daß die nationale Heilszeit zu einem Zwischenreich herabgesetzt wird, das der definitiven Heilszeit vorangeht, wie in Esra 4 und

[1] Die sog. Bilderreden umfassen Kap. 37—71 des äthiopischen Henochbuches und bilden eine selbständige Quelle, die jünger ist als die Hauptmasse des übrigen.

Baruch[1], so sieht man sofort, daß die Gedanken nicht reinlich voneinander getrennt sind, daß die Verbindung nur künstlich und äußerlich ist. Weil gerade unsere Schrift am deutlichsten die Lehre vom Zwischenreich enthält, werden wir später den künstlichen und rein äußerlichen Charakter dieser Verbindung im einzelnen zu behandeln haben. Zuerst müssen wir in großen Zügen den Inhalt und die Eigenart des vierten Buches Esra betrachten.

[1] Die syrische Baruch-Apokalypse, die ursprünglich hebräisch verfaßt wurde, ist nur noch in syrischer Übersetzung vorhanden. Das Buch stammt aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Mit dem vierten Esrabuche hat es so zahlreiche Berührungen in Gedanken und Ausdruck, daß notwendig Benutzung des einen durch das andere angenommen werden muß. Wegen der engen Verwandtschaft beider Schriften werden wir für das richtige Verständnis des Esrabuches oft Parallelstellen aus der Baruch-Apokalypse heranziehen. Über die Frage, ob das vierte Esrabuch von der Baruch-Apokalypse oder umgekehrt die Baruch-Apokalypse von 4 Esra abhängt, sind die Autoren nicht einig; die Anhänger beider Meinungen findet man bei Schürer III 310. Obwohl weder für die eine noch für die andere Ansicht zwingende Gründe beigebracht werden können, scheint mir die Priorität des Esrabuches wahrscheinlicher, weil sein Stil entschieden kunstvoller und die Gedanken besser geordnet und gereifter sind; es ist nicht wahrscheinlich, daß ein bedeutender Schriftsteller und tiefer Geist wie Esra seine Gedanken und Ausdrücke einem minderwertigen Buche entlehnt hätte. Übersetzungen von Charles (The Apocalypse of Baruch, translated [London 1896]) und von V. Ryssel in Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments.

Erster Teil.

Allgemeines über das vierte Buch Esra.

Erstes Kapitel.

Sein apokalyptischer Charakter.

Das vierte Buch Esra gehört zur Literaturgattung der Apokalyptik. Die Apokalyptik, wie der Name selber schon andeutet, will geheimnisvolle Dinge offenbaren, Dinge, die dem Durchschnittsmenschen verborgen bleiben, dem Apokalyptiker aber durch übernatürliche Vermittlung zuteil werden.

Auch der Verfasser unseres Esrabuches wird durch himmlische Offenbarungen begnadigt, er ist Apokalyptiker.

Es ist besonders interessant, nachzugehen, wie der Verfasser seine Stellung als Apokalyptiker auffaßt.

Er weiß, daß er zu der Klasse jener wenigen bevorzugten Männer gehört, die würdig erachtet sind, göttliche Offenbarungen zu erhalten. Wie Gott das Ende der Zeiten an Abraham (3, 14), an Moses (14, 5; vgl. Jub. 1, 4) offenbarte, so sind auch diese göttlichen Mitteilungen nicht vielen kundgetan, sondern nur ihm und wenigen ihm Gleichen (8, 62). Gott hat ihn würdig erachtet, ihm das Ende der Zeiten und den Schluß der Stunden zu zeigen (12, 9). Er ist selig vor vielen und hat vor dem Höchsten einen Namen wie wenige (10, 57). Er allein ist würdig, das Geheimnis des Höchsten zu erfahren (12, 36). Esra weiß, daß sein frommer Lebenswandel ihm die Gnade verdient hat. Der Engel sagt ja zu ihm: „Der Allmächtige hat deine Gerechtigkeit gesehen und die Frömmigkeit, die du von Jugend auf geübt hast, erkannt. Deshalb hat er mich gesandt, um dir dies alles zu offenbaren“ (6, 32 f.). „Deshalb ist dir, dir ganz allein, dies geoffenbart,

weil du das Eigene verlassen,
dich dem Meinigen gewidmet
und nach meinem Gesetze geforscht hast;
du verwandtest dein Leben auf Weisheit
und nanntest Vernunft deine Mutter“ (13, 54f.).

Das tiefe Gemüt des Verfassers zeigt sich darin, daß er seine Trauer um Sion als Grund seiner Auserwählung zum Apokalyptiker angibt; Gott hat ja seinen treuen Sinn erkannt, wie er ohne Unterlaß um sein Volk getrauert und tiefes Leid um Sion getragen hat (10, 39). Weil er im Innern betrübt ist und aus ganzem Herzen um Jerusalem trauert, deshalb hat Gott ihm das herrliche Jerusalem gezeigt (10, 50).

Er nimmt eine Mittlerstelle ein zwischen Gott und dem Volke; er ist der einzige Prophet, der den Juden in der Verbannung übrig geblieben ist,

„wie eine Traube aus der ganzen Lese,
wie eine Leuchte an dunklem Ort,
wie ein Rettungshafen für das Schiff im Sturm“ (12, 42).

Er betet für sein Volk (3, 28—36; 4, 23f.; 5, 23—30; 8, 15—36; 12, 48); er tröstet es (10, 41; 12, 46f.); er ermahnt es (14, 27—35); er ist der Hirt, dem Israel in der Verbannung anvertraut ist (5, 17f.); der Fürst Phaltiel und das Volk selber suchen bei ihm Hilfe und Führung (5, 16—19; 12, 40—49).

Weil aber im Spätjudentum als feststehendes Dogma galt, daß der prophetische Geist, der den alten Gottesmännern verliehen wurde, in Israel nicht mehr erstehen könne, mußte der unbekannte Verfasser des vierten Esrabuches seine Schrift in die Urheberschaft eines alten Propheten hüllen. Er fängt sein Buch an: „Im Jahre 30 nach dem Untergange der Stadt verweilte ich, Salathiel, der auch Esra heißt, in Babel“ usw.; im übrigen Buche bezeichnet er sich immer mit dem Namen Esra (6, 10; 7, 2 25; 8, 2). Der Fiktion gemäß ist die Offenbarung der geheimen Dinge einer der hervorragenden Persönlichkeiten der biblischen Geschichte zuteil geworden, und diese Person hat die Offenbarungen schriftlich fixiert (vgl. Esr 9, 4). Die Absicht des Verfassers ist deutlich.

Der Zweck seines Buches war ja, das Volk über den Untergang der Stadt und des Tempels im Jahre 70 zu trösten; daher hat er die Offenbarung einem Manne zugeschrieben, der den ersten Untergang der Stadt erlebt hat (vgl. 10, 48), nämlich dem Salathiel (Esr 3, 2; 5, 2. Neh 12, 1. Agg 1, 12), dem Vater des Zorobabel. Weil aber die Autorität des sonst unbekannten Salathiel für seinen Zweck nicht genügte, hat er ihn ganz einfach identifiziert mit Esra, dem großen Begründer der nachexilischen Gemeinde und dem Wiederhersteller der heiligen Schriften, der beim jüdischen Volke und besonders bei den Schriftgelehrten in hohem Ansehen stand (vgl. Kap. 14). Dieser Salathiel-Esra hat, nach der Fiktion des Verfassers, von Gott den Befehl erhalten, das Buch geheimzuhalten; nur den Weisen des Volkes hat er es übergeben (12, 37 f.; 14, 26). Das Gesetz ist für alle, die Bücher der Geheimwissenschaft sind nur für die auserwählten Weisen,

„denn in ihnen fließt der Born der Einsicht,
der Quell der Weisheit,
der Strom der Wissenschaft“ (14, 45 ff.).

So will der Verfasser erklären, weshalb die Schrift erst jetzt dem großen Publikum bekannt geworden ist.

Diese historische Fiktion ist aber vom Verfasser, wie wir später im einzelnen sehen werden, nicht konsequent durchgeführt, so daß man das Buch abwechselnd vom Standpunkte des biblischen Esra oder des Verfassers zu verstehen hat. Mit großer Freiheit hat der Verfasser auch seine persönlichen Gemütsregungen und religiösen Zweifel dem biblischen Esra unterschoben.

Auch in der schriftstellerischen Form ist das vierte Buch Esra apokalyptisch. Die sieben Abschnitte des Buches hat man seit Volkmar Visionen genannt, obwohl nur die Abschnitte 4—6 eigentliche Visionen enthalten. In den drei ersten Abschnitten erhält der Apokalyptiker seine Offenbarungen im Zwiegespräch mit dem Engel Uriel, der zu ihm gesandt wird. Der Apokalyptiker fragt und bringt Einwürfe, der Engel offenbart ihm die Antwort Gottes. Diese Offenbarungen kommen

ihm, wenn er auf seinem Bette liegt (3, 1), in der Nacht (6, 36); er bereitet sich vor durch Fasten, durch Klagen und Weinen über das traurige Los Sions (3, 1ff.; 5, 20; 6, 35), durch Gebete (3, 4—36; 5, 23—30; 6, 38—59). Bei diesen Offenbarungen wird sein Gemüt heftig erregt (3, 3), seine Seele bekommt den Geist der Einsicht (5, 22), sein Geist gerät gewaltig in Erregung und seine Seele in Angst (6, 37). Wenn die Offenbarung aufhört, ist es ihm, als ob er aus einem Schlaf erwache, sein Leib schaudert gewaltig und seine Seele ist ohnmächtig vor Ermattung, der Engel muß ihn auf seine Füße stellen und stützen (5, 14—15); die Stätte, wo er steht, erbebt (6, 29).

Der vierte, fünfte und sechste Abschnitt des Buches enthalten Visionen im eigentlichen Sinne. Es sind gerade solche Visionen, die der jüdischen Apokalyptik ihren besondern Charakter verleihen. Hier ist es nicht mehr der Engel, der dem Apokalyptiker die Geheimnisse des zukünftigen Zeitalters enthüllt, sondern er sieht dunkle und erhabene Bilder, die ihm die Zukunft darstellen sollen. Die dunkle Darstellung der Zukunft in allegorischen Bildern gibt der Apokalyptik ihren geheimnisvollen, schaudererregenden Charakter und weckt mehr als die klare Prophetie das Interesse der frommen Leser. Der Seher versteht dann auch diese Bilder nicht, oder er gibt wenigstens vor, sie nicht zu verstehen; der Engel muß kommen, um sie zu erklären. Für Esra ist Daniel das Vorbild. Auch andere Propheten, wie Bousset (Offenbarung Johannes' 8 ff.) richtig ausführt, hatten Visionen, wie z. B. Amos und besonders Zacharias, aber sie sahen nur kleine, in sich abgeschlossene Bilder oder einzelne Gegenstände, die eine symbolische Deutung hatten. Wie Daniel, so sieht Esra nicht ein einziges, ruhendes Bild, sondern die Bilder reihen sich aneinander, es wird ein apokalyptisches Geschehen, das sich in allegorischen Bildern vor seinen Augen abspielt. Auch die Verwandtschaft der Vision mit der Allegorie hat Bousset richtig hervorgehoben. So weist er hin auf die berühmte Allegorie des Ezechiel von dem großen Adler, der auf dem Libanon die Zeder hinwegnahm (Kap. 17). Man kann sich diese Allegorie leicht als Vision

denken. Umgekehrt gibt unser Verfasser 4, 44—50 eine einfache Allegorie als Vision.

Die Visionen Esras enthalten also meist allegorische Bilder; so ist das Weib in der vierten Vision Jerusalem, der Tod ihres Sohnes der Untergang Jerusalems, der Adler in der fünften Vision ist das römische Weltreich, seine Flügel, Flügelchen und Häupter sind die verschiedenen aufeinanderfolgenden Herrscher dieses Reiches, der Löwe ist der Messias; der Berg in der sechsten Vision ist das neue Jerusalem. Oft aber sieht der Apokalyptiker die Dinge in ihrer eigenen Gestalt; so schaut er das neue Jerusalem als erbaute Stadt, er sieht den Messias, die Völker, die gegen ihn streiten, die zehn Stämme, die zurückkehren nach Palästina.

Die Visionen sind teils Traumgesichte, teils Erscheinungen, die am Tage eintreten. So scheint Esra die vierte Vision im wachenden Zustand erhalten zu haben, während er die fünfte und sechste nur im Traume sah; die Visionen des Tages scheinen eine besondere Wichtigkeit zu haben (6, 31).

Bei diesen Gesichten gerät der Apokalyptiker in die größte physische Aufregung. Sein Herz entsetzt sich gewaltig (10, 25); er erwacht unter mächtigem Schrecken und großer Furcht (12, 3; 13, 13); seine Seele ist matt, sein Geist ganz geschwächt und keine Kraft ist ihm geblieben (12, 5); er liegt da wie ein Toter mit entschwundenen Sinnen, der Engel muß ihn stärken (10, 30).

Sofort fällt es auf, daß in allem diesen Esra von älteren Vorbildern, besonders von Daniel, abhängig ist. Auch Daniel bereitet sich durch Gebet, Fasten und Buße auf die Visionen vor (Dn 9, 3); die drei Fastenwochen Esras erinnern an das dreiwöchentliche Fasten Daniels (10, 2 f.). Auch Daniel bekommt die Offenbarung in der Nacht, im Schlafgemach (7, 1 f.); auch Daniel hat starke physische Erregungen (7, 15 28; 8, 27; 10, 8 15); er fällt zu Boden, der Engel richtet ihn auf (8, 17 f.). Auch er betet für sein Volk, bekennt seine und des Volkes Sünden (9, 20); der Grund, weshalb er die Offenbarungen bekommt, ist der, daß er ein Mann der Sehnsucht ist (9, 23). Auch er fragt sofort nach der Deutung des Gesichtes (7, 16);

wie bei Esra ist ein Engel das Offenbarungsorgan (7, 16; 8, 16; 10, 5). Und auch das Essen von Pflanzen ist dem Buche Daniels entnommen (1, 12).

Auch für das Wechselgespräch des Sehers mit Gott oder einem Engel hat man sehr alte Vorbilder: Am 7, 1—9. Zach 1, 8 ff. usw.

Man kann hier die Frage stellen, ob Esra die visionären Zustände, die er beschreibt, auch wirklich erfahren hat. Gunkel schreibt in seiner Einleitung zum Esrabuche (S. 342): „Vor allem aber werden diese Dinge in 4 Esra mit solcher Naturwahrheit dargestellt und hängen so sehr mit den inneren, sicherlich erlebten Zuständen des Verfassers zusammen, daß man das Zutrauen haben darf, daß hier Tatsachen vorliegen." So meint auch Bousset (Religion 243), daß „hinter den mit blutendem Herzen niedergeschriebenen ersten Visionen des vierten Esrabuches wirkliche subjektive Erfahrungen stehen". Bousset beschränkt seine Behauptung also auf die ersten Visionen des Buches, und auch Gunkel muß zugeben, daß Esra die visionären Erfahrungen gedeutet, stilisiert und mit mannigfaltigem Stoff ausgeschmückt hat. Ich glaube jedoch, daß man in der Schilderung dieser Zustände nichts anderes als literarische Einkleidung zu sehen hat. Sie ist ja nicht nur eine Nachahmung älterer Muster, sondern enthält, wie Kabisch gezeigt hat, schroffe Widersprüche. Besonders die fünfte und sechste Vision sind so künstlich und kompliziert, aus so verschiedenen Traditionen zusammengestellt, daß man an wirkliche Ekstase nicht denken kann.

Ein anderes Charakteristikum der Apokalyptik, der Determinismus in der Geschichtsauffassung, wird wohl von keinem so stark akzentuiert wie von Esra. Der ganze Weltlauf, die ganze Weltgeschichte ist im voraus von Gott festgesetzt, jedes einzelne Ereignis hat seinen Tag und seine Stunde.

„Denn er (Gott) hat auf der Wage den Äon gewogen,
er hat die Stunden mit dem Maße gemessen
und nach der Zahl die Zeiten gezählt.

Er stört sie nicht und weckt sie nicht auf,
bis das angesagte Maß erfüllt ist" (4, 36 f.).

Als die Zeit gekommen war, brachte Gott die Sündflut über die Erde (3, 9). Als die Zeiten um waren und die Jahre zu Ende, erweckte er sich David (3, 23). In der Welt ist „ein bestimmtes Nacheinander" festgesetzt (5, 49). Die Jahre der Gegenwart sind berechnet (6, 5). Vor der Schöpfung hat Gott dies alles (die Heimsuchung der Welt) vorbedacht (6, 6). Gott hat Langmut mit den Bewohnern der Welt, nicht um ihretwillen, sondern der Zeiten wegen, die er festgesetzt hat (7, 74). Die Flügel des Adlers erheben sich zu ihrer Zeit (11, 20). Gott bestimmt die vier Weltreiche (11, 39). Die Erdenbewohner schauen den Sohn Gottes und seine Gefährten zur Stunde „seines" Tages (13, 52). Gott „wirkt" die Wunder zu seiner Zeit (13, 57). Er regiert die Stunden und was in den Stunden geschieht (13, 58). Esra wird beim Sohn Gottes verweilen, bis die Zeiten um sind (14, 9). Gott nahm dem Volke Israel zu seiner Zeit wieder, was er ihm geschenkt (14, 32)[1].

Vom fingierten Standpunkt aus schaut Esra auf die Vergangenheit und in die Zukunft und sieht die Einheit der Weltgeschichte, sie ist für ihn die genaue Erfüllung des im voraus festgesetzten Weltplanes Gottes, sie hat ihre bestimmten Perioden und in jeder Periode hat das einzelne Ereignis seinen Tag und seine Stunde. Wir verstehen, welchen Trost die unglücklichen Juden schöpften aus dem Gedanken, daß alles, Glück und Unglück, von Gott nach Tag und Stunde bestimmt ist und alles schließlich dem Plane Gottes dient.

Um noch mehr zu betonen, wie streng regelmäßig der Weltlauf dem einmal festgesetzten Plan folgt, sind die Personen und Sachen, die in der Weltgeschichte und besonders in der Endzeit zutage treten, schon zuvor von Gott bereitet, um in ihrer Zeit aufzutreten; jetzt warten sie schon

[1] Dieser Determinismus geht bei den Apokalyptikern jedoch niemals so weit, daß sie die Willensfreiheit des Menschen leugnen; im Gegenteil, die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Taten haben sie so stark wie möglich betont (Lagrange, Le Messianisme 43).

ihre Zeit ab[1]. Der Acker, auf dem das Gute gesät ist (der neue Äon), braucht nur zu erscheinen (4, 29). Die Stunden schlafen und werden von Gott geweckt zu ihrer Zeit (4, 37). Behemoth und Leviathan sind schon am Anfang geschaffen und vorbehalten für die Endzeit (6, 49—52). Die „unsichtbare" Stadt und das verborgene Land erscheinen (7, 26). Der neue Äon, der jetzt schläft, erwacht (7, 31). Gott hat zwei Äonen geschaffen (7, 50). Vor der Schöpfung hat Gott das Gericht und was zum Gerichte gehört, bereitet (7, 70). Lohn und Pein werden jetzt schon aufbewahrt für das Ende (7, 83 f.). Stätten voll Genesung und Frieden sind den Gerechten bereitet (7, 121). Das Paradies wartet nur darauf, daß es erscheinen kann (7, 123). Die Menschen, die noch in die Welt kommen werden, haben schon ein gewisses Dasein (7, 132). Paradies, Lebensbaum, zukünftiger Äon, Seligkeit, Stadt, Heimat, gute Werke, Weisheit, die Schätze des Lebens sind den Gerechten in Bereitschaft gesetzt (8, 52; vgl. 13, 18 56). Gott behält sich zwei Herrscher für das Ende vor (12, 30). Häupter, Flügel und Gegenflügel (die Herrscher des römischen Weltreiches) sind schon von Anfang an am Leibe des Adlers, erwachen aber alle nur zu ihrer Zeit (11, 8). Der Messias ist aufbewahrt für das Ende der Tage (12, 32; 13, 26). Sion wird offenbar werden als eine vollkommen erbaute Stadt (13, 36).

Der visionäre Charakter des Apokalyptikers, dem Gott alles zu schauen gibt, was zeitlich oder örtlich verborgen ist, tritt in keinem Buch so stark zutage wie bei Esra. Für die erregte Phantasie des Sehers ist alles, auch die abstraktesten Ideen, Person oder Realität; alles lebt, spricht, handelt

[1] Schwierig ist es zu bestimmen, wie Esra die Präexistenz der Dinge versteht. Im allgemeinen kann man sagen, daß im älteren Judentum nur eine ideelle Präexistenz, d. h. in Gottes ewigem Heilsrate, später aber eine reelle angenommen wurde. Ohne Zweifel hat Esra einige Dinge, wie das Paradies, die Hölle, den Richterstuhl Gottes, das himmlische Jerusalem als reell präexistierend gefaßt; für geistige Begriffe, wie das Gesetz, die guten und bösen Taten der Menschen, dachte er sich wahrscheinlich eine Präexistenz nach der Ideenlehre Platos (vgl. Weber 355; Lagrange, Le Messianisme 219).

oder kann sinnlich erfaßt werden. Der Äon ist ein Acker (4, 29), eine Tenne (4, 30 35), er eilt (4, 26), schläft und erwacht (7, 31); der böse Trieb ist ein Keim (3, 22; 8, 53), ein Samen, der in Adams Herz gesät ist und Frucht trägt (4, 30), ist sogar ein Buch, das am Ende versiegelt wird (8, 53); die Welt gebärt die Menschen (5, 48 50; 10, 14), wird alt (5, 54), trauert über ihre Kinder (10, 9); der Hades ist ein Mutterschoß, der die Seelen gebärt (4, 41); der Lohn und die Vergeltung erscheinen (7, 35); die Mühsal trägt Früchte (3, 33); die Vernunft verbirgt sich, die Weisheit flieht in ihre Kammer (5, 9); das eine Land fragt das andere, ob die Gerechtigkeit durch es gekommen ist (5, 11); die Schätze des Glaubens werden gesammelt, die Gerechten versiegelt (6, 5); der Äon wird versiegelt (6, 20); die Zuchtlosigkeit wird ausgetrieben, die Gerechtigkeit erwächst, die Wahrheit entsprießt (7, 114); der Glaube ist in Blüte (6, 28); die guten Taten erwachen, die bösen schlafen nicht mehr (7, 35); Gott gibt dem Herzen Samen und pflegt ihn, daß er Frucht bringe (8, 6) usw.

Das Weltgeschehen zieht an dem Apokalyptiker vorüber wie in einer Vision und so bekommt jedes Ereignis etwas Wunderbares, Übernatürliches, Geheimnisvolles. Alles erscheint, verschwindet, geschieht, ohne daß er weiß durch wen; er hört eine Stimme, sieht aber keinen, der redet; es gibt kein aktives Handeln mehr, alles geschieht und wird getan; Bekanntes wird nur dunkel angedeutet; der Apokalyptiker redet gerne in Passiven.

Dies alles gehört zum apokalyptischen Geheimstil; einige Beispiele mögen genügen: Der Engel wird zu ihm gesandt (4, 1 52); man wird ihm zeigen (4, 43); zur Herrschaft kommt einer, den die Erdenbewohner nicht erwarten (5, 6); dem Engel ist erlaubt worden, ihm die Zeichen zu offenbaren (5, 13); da ertönte eine Stimme, die scholl wie der Schall großer Wasser (6, 17); Bücher werden aufgetan (6, 20); dein Gebet ist beim Höchsten erhört (6, 32); Behemoth und Leviathan werden verzehrt, von wem und wann Gott will (6, 52); Gottes Gericht naht heran (8, 61); vor dem Höchsten wird euer gedacht (12, 47);

es gibt ein Gericht nach dem Tode (14, 35); ein voller Kelch wird Esra gereicht (14, 39).

Weiter müssen wir noch hervorheben den kompilatorischen Charakter des Esrabuches. Die Behandlung der religiösen Probleme ist meistens eigene Arbeit des Verfassers, in der Eschatologie ist er aber, wie die andern Apokalyptiker, abhängig von der überaus reichen apokalyptischen Tradition, wie sie damals schriftlich vorlag oder im Munde des Volkes lebte. Doch darf man auch in der Eschatologie die eigene Arbeit des Apokalyptikers nicht unterschätzen; die Auswahl aus dem großen apokalyptischen Material, die Darstellung und Gliederung des erwählten Stoffes, die zeitgeschichtliche Umdeutung einer bestehenden Tradition ist das Werk des Verfassers; besonders Esra hat durch Einleitungen, Gebete, Zwischensätze und Schlüsse dem Ganzen seinen persönlichen Charakter aufgeprägt. Es ist ihm aber nicht gelungen, die Uneinheitlichkeit, die eine Folge des Kompilatorischen ist, zu überwinden.

Aus diesem kompilatorischen Charakter folgen zwei Wahrheiten, die zum richtigen Verständnis unserer Schrift, wie jeder Apokalypse überhaupt, besonders wichtig sind.

Die erste ist, daß man in den Apokalypsen nicht alles zeitgeschichtlich erklären kann. Obwohl jede dieser Schriften für ein spezielles Zeitbedürfnis geschrieben ist, enthalten sie doch immer alte Traditionen, die mit den Zeitverhältnissen einer jeden Schrift nichts zu schaffen haben, ja bisweilen mit diesen in Widerspruch stehen.

Die zweite Wahrheit ist, daß man nicht das Recht hat, eine Apokalypse wegen ihres uneinheitlichen Charakters verschiedenen Verfassern zuzuschreiben. War einmal etwas in den Schatz der apokalyptischen Tradition aufgenommen, dann wurde es beibehalten und so kamen widersprechende Anschauungen nebeneinander zu stehen. Daß die Apokalyptiker und damaligen Leser diese Widersprüche nicht so gesehen haben wie wir, erklärt Baldensperger (S. 107) sehr richtig: „Wie die dahinfließende Zeit die stärksten Eindrücke und Empfindungen abschwächt, so läßt die langjährige Tradition die ursprüngliche

Frische und Eigenart der Ideen- und Gedankenbilder erblassen und Gegensätzliches einander näherkommen."

Man braucht also auch bei Esra nicht den Versuch zu machen, alle Stellen miteinander in Einklang zu bringen. Wie alle Apokalyptiker dieser Zeit hat auch Esra verschiedene Traditionen aufgenommen und er hat sich nicht die Mühe gegeben oder es ist ihm nicht gelungen, alle Widersprüche zwischen diesen Traditionen zu tilgen[1].

In mancher Hinsicht unterscheidet sich die Apokalypse Esras sehr vorteilhaft von den andern nicht-kanonischen Apokalypsen. Aus diesem Buche tritt der Geist eines aufrichtigen, tieffrommen Mannes hervor, der nicht aus

---

[1] Eine Eigentümlichkeit, die man bei den Apokalyptikern und auch bei Esra findet, ist noch die Zahlensymbolik. Besonders die Zahl sieben kommt häufig bei Esra vor. — Esra hat nicht nur sein Buch in sieben Visionen eingeteilt, auch sonst kommt die Siebenzahl sehr oft vor. Vor den Visionen muß er sich sieben Tage vorbereiten (5, 13 19 20 21; 6, 31 35; 9, 23 27; 12, 39 f. 51; 13, 1), ein Siebentel der Erde ist Meer und sechs Siebentel sind trocken (6, 42 47 50 52), die Welt wandelt sich zum Schweigen der Urzeit sieben Tage lang (7, 30 f.), der Gerichtstag dauert eine Jahrwoche (7, 43), die Gottlosen haben eine siebenfache Pein, die Gerechten eine siebenfache Freude (7, 80 91), die Seelen haben sieben Tage Freiheit nach dem Tode (7, 101), es gibt siebzig apokalyptische Bücher (14, 46). Eine Merkwürdigkeit, die nicht bloßer Zufall sein kann, ist auch, daß in den poetischen Teilen unseres Buches die Zeilen öfters eine Siebenzahl oder eine Mehrzahl von sieben bilden; dasselbe hat man bisweilen in seinen Aufzählungen. Dies ist der Fall 5, 36 f. (7 Zeilen); 6, 1 ff. (14 Zeilen); 7, 117 ff. (7 × Was hilft es uns, daß usw.); 7, 132 ff. (7 Eigenschaften Gottes); 8, 52 ff. (14 Zeilen); 10, 21 f. (21 Zeilen); 10, 23 f. (7 Zeilen); 11, 40 ff. (21 Zeilen). Daß Gunkel in allen diesen Fällen 7, 14 oder 21 Zeilen annimmt, ohne daß er auf diese Tatsache aufmerksam geworden, ist ein starker Beweis für die Richtigkeit unserer Beobachtung. Vermutlich aber ist die Siebenzahl der Zeilen in unserem Buche noch öfters vorgekommen. In 4, 23 f. bekommt man sieben Zeilen, wenn man mit lat.: „nec digni sumus misericordiam consequi" zum Vorhergehenden als siebente Zeile liest; in 7, 33 ff., wenn man mit lat. zwei Zeilen (et veniet consummatio et misericordia elongabitur, syr.) ausläßt; in 7, 106 ff., wenn man mit lat. Samuel und David zusammenfügt; in 8, 20 ff. hat man 28 Zeilen, wenn man mit lat. in V. 24 die Worte „intende verba mea" ausscheidet. Welche große Bedeutung die Siebenzahl bei den Babyloniern und Israeliten hatte, erklärt uns Joh. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament (Leipzig 1907).

bloßer Neugier, sondern aus rein religiösem Interesse den Geheimnissen der Zukunft nachspürt. Die Apokalyptik war ihm keine trockene Wissenschaft; er trieb die Apokalyptik nicht um der Apokalyptik willen, sondern sie war für ihn das Mittel, seine herzzerreißenden Probleme zu lösen. Geistvoll sagt Baldensperger (S. 70) von den apokalyptischen Büchern im allgemeinen: „Wohl strömen die apokalyptischen Gemälde der überirdischen Sphären von Feuer und Glut über, aber es wird dem Menschen nicht warm ums Herz dabei. Es ist heiß und doch kalt. Kein passenderes Motto könnte man diesen Schilderungen vorsetzen, als die Aussage eines Apokalyptikers selber über den Himmelspalast: ‚Er war heiß wie Feuer und kalt wie Schnee, und nichts von Lebensfreude war daselbst; Furcht deckte mich und Zittern ergriff mich.‘“ Auch das vierte Buch Esra hat keine Lebensfreude, aber doch rührt es den Leser am tiefsten, weil es den inneren Seelenkampf eines Mannes offenbart, der in der Apokalyptik die Lösung der schwersten Welt- und Lebensrätsel sucht. Die Geheimnisse des Kosmos, die das äthiopische Henochbuch und die griechische Baruch-Apokalypse in so ausgiebiger Weise schildern, regen nicht das Interesse Esras; das Wunderbare und Phantastische der übrigen Apokalyptik ist ihm fast ganz fremd, nur selten nimmt er ihre bizarren Phantasien auf; vgl. 6, 49 ff.; 13, 41 ff. Drohende Schimpfreden und häßliche Ausdrücke gegen die Heiden, wie man sie in den Sibyllinen (z. B. V, 162 ff. 386 ff.) antrifft, findet man bei Esra nicht.

Die äußere Einkleidung seines Buches, die Ordnung seiner Probleme und Visionen ist kunstvoll, sein Stil ist erhaben und erinnert in den poetischen Teilen an den dichterischen Schwung der alten Propheten.

Zweites Kapitel.

Esras Theologie.

In seiner Einleitung zum vierten Buche Esra (S. 335) hat Gunkel in den Stoffen, welche in diesem Buche behandelt werden, mit Recht zwei Arten unterschieden: 1. eigentlich apokalyptisches und zwar speziell eschatologisches Geheim-

wissen; 2. religiöse Probleme und Spekulationen, die sich auf die Eschatologie beziehen und in dieser entweder ihre Beantwortung oder ihren Anlaß finden.

Obwohl wir uns allein mit der Eschatologie Esras beschäftigen, ist es doch absolut notwendig, wegen der engen Verknüpfung beider Stoffe auch seine theologischen Ansichten und seine religiösen Spekulationen zu überblicken; diese haben ihn ja in der Auswahl und Ordnung des eschatologischen Materials sehr oft beeinflußt.

Während die vierte, fünfte und sechste Vision fast ausschließlich eschatologisches Geheimwissen geben und die siebente die Wiederherstellung der heiligen Schriften durch Esra erzählt, sind die drei ersten Visionen hauptsächlich den religiösen Problemen des Verfassers gewidmet. Wenn wir also nach der Theologie, der Weltanschauung, den inneren Kämpfen des Verfassers fragen, kommen die drei ersten Visionen besonders in Betracht. Weil es zur Eigenart des Stiles Esras (wie des semitischen Stiles überhaupt, vgl. z. B. Job) gehört, Zusammengehöriges über sein Buch hin zu verteilen und Stoffe, die man abgehandelt meinte, immer in neuer Weise wiederum aufzugreifen, wird es sich der Übersichtlichkeit wegen empfehlen, seine Gedanken systematisch zu ordnen.

Im Mittelpunkte seiner religiösen Ideen und Probleme steht Gott; seine Welt- und Lebensanschauung ist theozentrisch. Diese Wahrheit springt so sehr ins Auge, daß man die drei ersten Visionen die Theodicee Esras genannt hat. Die religiösen Fragen quälen ihn am meisten, weil sie seinen Glauben an die Gerechtigkeit und Liebe Gottes in Gefahr bringen, „er ringt um seinen Gott“ (Gunkel). Wenn er Gottes Walten über das Volk Israel und die Welt so sehnsüchtig zu begreifen sucht, ist es nicht an erster Stelle das traurige Los seines Volkes und der Menschen, das ihm leidtut, sondern sein Glaube an die Eigenschaften Gottes steht auf dem Spiel. So sagt er 4, 24f.: „Wir freilich sind nicht einmal wert, Erbarmung zu erfahren, aber was wird er für seinen Namen tun, der über uns ausgesprochen ist? Das war es, wonach ich fragte.“

Man könnte also die drei ersten Visionen eine Apologie des göttlichen Weltregimentes nennen.

Von allen spätjüdischen Apokalypsen hat keine eine so erhabene Idee von Gott und seinen Eigenschaften als die unsrige, keine betont so sehr die vollkommene Erhabenheit Gottes über die Menschen und die Schöpfung.

Der Name, womit Gott bei Esra angedeutet wird, ist fast immer der „Höchste", zweimal nennt er ihn „Allmächtiger" (9, 45; 13, 23). Gott ist der einzige (8, 7). Er ist der Schöpfer, durch sein bloßes Wort hat er alles ins Dasein gerufen (6, 38 43). Der Mensch ist ein Geschöpf Gottes und zwar nicht nur die Seele ist dem Menschen von Gott eingehaucht, sondern auch den Körper des Menschen hat er gebildet (3, 4 f.). Besonders oft hebt Esra die schöpferische Tätigkeit Gottes hervor, weil hieraus besonders dessen Erhabenheit und die Abhängigkeit der ganzen Schöpfung von Gott klar wird.

Daß Esra in Gott mehr den Schöpfer der Welt als den Gott des Bundes sieht, daß er die göttliche Heilsökonomie nicht mit dem Auszuge aus Ägypten, sondern mit der Schöpfung der Welt anfängt, deutet auf seinen Universalismus hin; Gottes Regiment beschränkt sich nicht auf die jüdische Nation, sondern er ist der Lenker der Weltgeschichte. Weil Gott alles geschaffen hat, ist auch alles Gottes Eigentum (3, 24).

Wie lebendig das hoheitsvolle Wesen Gottes Esra vor der Seele stand, zeigt der Anfang des schönen Gebetes um Erbarmen (8, 20—30):

„Herr, der du im Himmel wohnst,
dessen Augen hoch oben,
dessen Gemach in den Lüften;
dessen Thron ‚unbeschreibbar',
dessen Herrlichkeit unfaßbar;
vor dem der Engel Heer mit Zittern steht,
deren Chor sich wandelt in Sturm und Feuer;
dessen Wort fest bleibt,
dessen Befehle gültig,
dessen Gebot gewaltig,

dessen Geheiß gefürchtet;
dessen Blick die Tiefen vertrocknet,
dessen Dräuen die Berge schmilzt;
dessen Wahrheit ‚ewig bleibt',
erhöre deines Knechtes Gebet" usw.

Gott regiert die Welt. Er wägt den Äon, mißt die Stunden und zählt die Zeiten (4, 36 f.). Gott regiert die Stunden und was in den Stunden geschieht (13, 58). Selbst das böse Weltreich regiert nur, weil Gott es so bestimmt hat (11, 39). Auch das Los des einzelnen Menschen ist in Gottes Hand (8, 6 ff.). Die väterliche Liebe und Fürsorge Gottes für den individuellen Menschen schildert Esra sehr schön 8, 8—12: „Jetzt gibst du ja unserem Leibe, den du im Mutterleibe bildest, das Leben und verleihst ihm seine Glieder; in Feuer und Wasser wird dein Geschöpf erhalten; neun Monate trägt dein Gebilde das Geschöpf, das du darinnen geschaffen hast. Das Verwahrende selbst aber und das Verwahrte, beide ‚werden' durch deine Verwahrung verwahrt. Und wenn die Mutter zurückgibt, was darinnen erschaffen ist, so hast du ihren eigenen Gliedern, d. h. den Brüsten, befohlen, Milch, das Erzeugnis der Brüste, darzubieten, damit dein Geschöpf gewisse Zeit lang genährt werde.

Dann ‚hast' du ihm Leitung gegeben ‚in' deiner
Barmherzigkeit
und Nahrung ‚in' deiner Gerechtigkeit;
Unterricht durch dein Gesetz
Und Belehrung in deiner Weisheit."

Die Ratschläge Gottes im Weltregiment kann der Mensch nicht begreifen. Wie kann der Mensch das Gefäß sein, das des Höchsten Walten faßt? „Denn des Höchsten Wege sind als ewige erschaffen; wie kann aber ein sterblicher Mensch, der im vergänglichen Äon lebt, das Ewige begreifen?" (4, 11).

Weil Esra bei dem Gedanken an das traurige Schicksal seines Volkes und die große Zahl derjenigen, die für ewig verlorengehen, seinen Glauben an die Barmherzigkeit und Güte Gottes gefährdet meint, sind es besonders diese Eigenschaften Gottes, die er am meisten betont. Esra weiß, daß der Ent-

schluß Gottes gerecht ist und unwiderruflich feststeht, und doch immer aufs neue bringt er Gottes Güte und Liebe zur Sprache. Gott liebt Israel und die Schöpfung mehr als Esra (sie liebt) (5, 33; 8, 47). Eben deshalb, weil die Menschen Sünder sind, wird Gott der Barmherzige genannt. Denn gerade, weil sie nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wird er, wenn er einwilligt, sie zu begnadigen, der Gnädige heißen (8, 31 f.).

Besonders schön ist das Gebet 7, 132—139: „Herr, ich weiß doch, daß der Höchste gegenwärtig der Barmherzige heißt, weil er sich derer erbarmt, die noch nicht in die Welt gekommen sind, der Gütige, weil er gegen die, die nach seinem Gesetze wandeln, gütig ist; der Langmütige, weil er den Sündern als seinen Geschöpfen Langmut erweist; der Mildtätige, weil er lieber schenken als fordern will; der Gnadenreiche, weil er gegen Lebende, Vergangene und Zukünftige an Gnaden so reich ist; und wäre er es nicht, so käme die Welt samt ihren Bewohnern niemals zum Leben; der Freundliche, denn wenn er nicht freundlich gestattete, daß die Sünder ihrer Sünden los und ledig würden, so könnte nicht der zehntausendste Teil der Menschen zum Leben gelangen; und der ‚Verzeihende', ‚denn' wenn er nicht den Geschöpfen seines Wortes verziehe und die Fülle ihrer Übertretungen tilgte, so würden vielleicht aus der unzählbaren Menge nur ganz wenige übrig bleiben!"

Über die Engel spricht Esra wenig, weil Gott ihm alles ist. Die Heere der Engel sind zahllos (6, 3), mit Zittern stehen sie vor Gott (8, 21), bei der Schöpfung waren sie Gott behilflich (6, 40 f.), es gibt Engel, die von Gott über die verschiedenen Elemente gestellt sind (6, 41); sie bewachen die Seelen der abgeschiedenen Gerechten (7, 85 95); sie begreifen die Ratschläge Gottes besser als die Menschen (4, 21; 5, 38), wissen jedoch nicht alles (4, 52).

Daß Esra die gefallenen Engel oder Teufel, von denen die apokalyptische Literatur so häufig redet, nicht erwähnt, kann nicht bloßer Zufall sein; die Sünde ist ja das große Problem, das ihn quält. Wahrscheinlich ist Esra, der in der sündhaften Menschennatur ein unlösbares Problem sah, ein

böses Wesen von geistiger Natur als etwas völlig Unwahrscheinliches vorgekommen.

Der Mensch besteht aus Leib und Seele (7, 78 88); beide sind von Gott erschaffen (3, 4). Die Seele ist aber unendlich wichtiger als der Leib[1]; der Leib ist nur das sterbliche Gefäß, worin die Seele in diesem Leben wie in einem Kerker gefangen ist (7, 88; vgl. Weish 9, 15). Der Mensch unterscheidet sich von den Tieren durch seine Vernunft (7, 62 ff.); er hat einen freien Willen (3, 8; 8, 5 56 60; 9, 11); er ist Gottes Ebenbild (8, 44); um der Menschen willen hat Gott alles geschaffen (8, 44); die übrige Schöpfung dient den Menschen (6, 45); er ist der Herr der ganzen Schöpfung (6, 54); die Welt ist die Wohnung der Menschen (9, 18); bei der Anschauung der Wunderwerke Gottes muß der Mensch Gott preisen (6, 48); alle Menschen kommen von einem Stammvater, Adam, her (3, 7).

Ist der Mensch also der König der Schöpfung, vor Gott ist er gar nichts. Gott ist ja der Schöpfer, der Mensch das Geschöpf (8, 8—11), das Gebilde der Hände Gottes (3, 5; 8, 7 24).

„Du magst es töten, es ist ja dein Geschöpf,
oder es am Leben erhalten, es ist ja dein Werk“ (8, 13).
„Was ist der Mensch, daß du ihm zürnen solltest,
was das sterbliche Geschlecht, daß du ihm so grollen
könntest?“ (8, 34.)

Wegen seiner schwachen, niedrigen, auch in moralischer Hinsicht elenden Natur nennt er die Menschen sehr oft „Erden-

[1] Hat Esra die Präexistenz der Seele angenommen? Aus der griechischen Philosophie war die Lehre von der Präexistenz der Seelen in die jüdische Theologie eingedrungen. Die Rabbinen lehren, daß die Menschenseelen schon vor der Schöpfung existieren; sie befinden sich im siebenten Himmel in einem Vorratshaus und gehen nach und nach in die menschlichen Leiber (Weber 212). Auch Philo und die Essener lehren die Präexistenz der Seelen (Volz 143 f.). Wohl scheint Esra 5, 36 hinzudeuten auf die Lehre, daß die Zahl der zukünftigen Menschen von Gott bestimmt ist (vgl. Bar 23, 4). Daß die Seelen der Zukünftigen schon jetzt bestehen, lehrt er jedenfalls nicht ausdrücklich, denn 4, 35 ff. ist nicht von den Seelen der Zukünftigen, sondern der abgeschiedenen Gerechten die Rede, und auch durch 7, 132 136 ist die Präexistenz der Seelen nicht notwendig bedingt.

bewohner" (lat.: habitantes saeculum; qui habitant super terram) (3, 9 12 34 35; 4, 21 39; 5, 1 6; 6, 18 26; 7, 74; 8, 50; 13, 30 52), oder „Weibgeborene" (lat.: nati, geniti) (4, 6; 7, 46 65; 8, 35). Bei dem scharfen Gegensatz, den Esra stellt, nicht nur zeitlich zwischen dieser und der kommenden, sondern auch örtlich zwischen der unteren und oberen Welt, sind die Begriffe Welt, Erde, Erdenbewohner, Weibgeborener ethische geworden. Die Erde ist die Heimat des Elends und der Sünde, der Acker der bösen Saat; der Erdenbewohner ist ein unglückliches, ethisch unzulängliches Wesen. Deshalb stellt Esra die Erde so oft vor als die Mutter der Menschen (5, 48—55; 7, 116; 10, 9—14; vgl. 7, 62).

Esra hat auch die Lehre vom bösen Triebe; er schließt sich offenbar an die rabbinische Lehre vom „jezer hara" an, eine Lehre, die man schon ausdrücklich bei Sir 21, 12 findet. Der Mensch hat ein böses Herz (3, 20; 4, 4) (lat.: cor malignum), einen schlimmen Keim (3, 22; 8, 53) (lat.: malignitas radicis, radix); der böse Sinn (lat.: cogitamentum malum) ist ihm anerschaffen (7, 92)[1]. Nur in schwerem Streite kann der Mensch diesen bösen Sinn besiegen (7, 92). Damit er nach dem Tode Gnade erlange, muß der Mensch seinen Trieben (lat.: sensus) Befehl geben und sein Herz in Zucht nehmen (14, 34). Obwohl Esra den freien Willen und die Verantwortlichkeit des einzelnen energisch betont, z. B. 8, 56, scheint er für den im Laufe der Jahrhunderte sich bekundenden Anwachs des Übels eine Art Naturnotwendigkeit anzunehmen: „Denn ein Körnchen bösen Samens war im Anfang in Adams Herz gesät, aber welche ‚Frucht' der Sünde hat das bis jetzt getragen und wird es weiterhin tragen, bis daß die Tenne erscheint!" (4, 30.)

Die Sünde Adams hat nach Esra eine hervorragende Bedeutung in der Weltgeschichte. Durch sie kam der Tod über Adam und seine Nachkommen (3, 7); auch das Leiden und die Trübsal dieser Welt (7, 11 f.), ja die Sünden und die ewige Verdammnis so vieler Menschen ist eine Folge der Sünde Adams

[1] Auch die Rabbinen meinen, daß Gott den bösen Trieb geschaffen hat (Weber 211).

(7, 118). Doch kennt Esra nicht die Lehre der Erbsünde, denn vor dem Falle Adams war der böse Keim schon in seinem Herzen (3, 21).

Zeigt sich im vorhergehenden der universalistische Standpunkt des Verfassers, so hat er doch den alten Partikularismus nicht aufgegeben. Für Esra, sagt Gunkel mit Recht, ist das Volk Israel das Alpha und Omega seiner Gedanken. Mit Vorliebe spricht er von den Prärogativen Israels: Gott schloß mit Abraham einen ewigen Bund und versprach ihm, seinen Samen niemals zu verlassen (3, 15); kein Volk hat Gott erkannt außer Israel, hat so seinen Bündnissen geglaubt wie dieses (3, 32); die Völker dagegen haben Gottes Gebote vergessen (3, 33); Israel ist das geliebte Volk Gottes (4, 23); Gottes Name ist über es ausgesprochen (4, 25); Israel ist Gottes Volk, sein Erstgeborener, sein einziger Sohn, sein Anhänger und Freund (6, 58); die Welt ist um Israels willen geschaffen und die übrigen Völker hat Gott für nichts erachtet, sie sind dem Speichel gleich, ihr Überschwang ist wie ein Tropfen am Eimer (6, 55 f.). Besonders 5, 23—27 verherrlicht er mit vielen Bildern die bevorzugte Stellung Israels: „Ach Herr Gott, aus allem Walde der Erde und all seinen Bäumen hast du ‚dir' den einen Weinstock ‚erwählt', aus allen Ländern der Welt die eine Pflanzgrube ‚ausgesucht', aus allen Blumen des Erdkreises die eine Lilie ‚erkoren', vor allen Tiefen des Meeres hast du Wachstum gegeben dem einen Bach, aus allen Städten, die je gebaut sind, nur Sion dir selber geheiligt, aus allen Vögeln, die du geschaffen, die eine Taube dir berufen, aus allen Tieren, die du gebildet, das eine Schaf ersehen, aus allen Völkern, deren so viele sind, das eine Volk dir erworben und das Gesetz, das du ‚unter' allen ausgesucht, hast du dem Volke, das du begehrt hast, verliehen."

Der Partikularismus des Esra zeigt sich besonders im Festhalten am jüdischen Gesetze. Feierlich getragen ist seine Schilderung der Gesetzesverkündigung am Sinai: „Als du aber seinen (Jakobs) Samen aus Ägypten führtest und sie an den Berg Sinai brachtest,

da neigtest du die Himmel,
‚bewegtest' die Erde
und erschüttertest den Weltkreis,
daß die Tiefen erbebten
und die ‚Äonen' erschraken.

Dann ging deine Herrlichkeit durch die vier Tore, des Feuers, Erdbebens, Sturms und Hagels,

um dem Samen Jakobs Gesetz zu geben
und dem Geschlechte Israels Gebot" (3, 17—19).

Auch die Heiden sollen das Gesetz halten (3, 32—36; 7, 21); die Sünder gehen für ewig verloren, weil sie das Gesetz nicht halten (7, 20 72); das Gesetz wird verherrlicht als eine der größten Wohltaten Gottes (8, 12); es ist unter allen Gesetzen für Israel ausgesucht (5, 27). Wie nahe das Gesetz dem Verfasser am Herzen liegt, erhellt besonders aus 7, 20: „Mögen lieber die meisten der Lebenden ins Verderben gehen, als ‚daß' Gottes Gebot und Vorschrift verachtet werde!"

Die Lehre Esras über die Inspiration der heiligen Bücher ist merkwürdig. Im siebenten Abschnitt erzählt er die Wiederherstellung der heiligen Schriften. Vor seiner Entrückung klagt Esra bei Gott, daß das Gesetz verbrannt sei, und er bittet ihn, daß er ihm den Heiligen Geist verleihe, damit er alles, was vom Anfang der Welt an geschehen ist, wie es im Gesetze stand, niederschreibe. Auf den Befehl Gottes hin nimmt Esra am folgenden Tage fünf Männer, die schnell zu schreiben verstehen, mit sich aufs Feld und hört da eine Stimme, die ihm sagt, den Mund aufzutun und zu trinken. Ein voller Kelch wird ihm gereicht, der gefüllt ist mit Wasser, dessen Farbe aber dem Feuer gleich ist.

Als er getrunken hatte,
„entströmte seinem Herzen Einsicht,
seine Brust schwoll von Weisheit,
seine Seele bewahrte Erinnerung".

Die fünf Männer schrieben das Diktierte auf in Zeichen, die sie nicht verstanden und so wurden in vierzig Tagen vierundneunzig Bücher geschrieben. Von diesen vierundneunzig

soll Esra die vierundzwanzig ersten veröffentlichen und sie den Würdigen und Unwürdigen zum Lesen darbieten, die letzten siebzig aber zurückhalten und nur den Weisen des Volkes übergeben.

Diese Erzählung ist besonders wichtig für das richtige Verständnis der Apokalyptik. Nach Esra (und seine Meinung wurde gewiß von den apokalyptischen Kreisen geteilt) sind nicht nur die Bücher des alttestamentlichen Kanons vom göttlichen Geiste inspiriert, sondern auch die Apokalypsen. Diese Apokalypsen sind nicht nur zahlreicher als die Bücher des Kanons, sondern werden auch höher geschätzt als diese.

„Denn in ihnen (den Apokalypsen)
fließt der Born der Einsicht,
der Quell der Weisheit,
der Strom der Wissenschaft“ (14, 47).

Besprechen wir nun die religiösen Probleme Esras.

Die Weltanschauung des Apokalyptikers ist durchaus pessimistisch; bei keinem hat sie einen ergreifenderen Ausdruck gefunden wie bei Esra. Für ihn ist die Welt eine Welt der Sünde und der Gottlosigkeit:

„Wer ist unter den Lebenden, der nicht gesündigt?
Wer unter den Weibgeborenen, der nicht deinen
Bund gebrochen?“ (7, 46.)

„Denn alle, die geboren sind,
sind von Gottlosigkeiten ‚entstellt‘,
voll von Sünden,
mit Schuld beladen“ (7, 68).

„Niemand ist der Weibgeborenen, der nicht
gesündigt,
niemand der ‚Lebenden‘, der nicht gefehlt“ (8, 35).

„Denn ich sehe uns alle, die wir auf Erden leben, tief in Sünden“ (8, 17). „Denn wir und unsere Väter haben in Werken des Todes dahingelebt“ (8, 31). Besonders kräftig sagt er 9, 18: „Damals (als das gegenwärtige Geschlecht noch nicht entstanden war) widersprach mir niemand, denn niemand war vorhanden.“ Der Verfasser selber ist überzeugt, tief in Sünden

zu sein (8, 17), zweimal muß der Engel ihn ermahnen, sich nicht den Sündern beizuzählen (7, 76; 8, 47 f.).

Auch von physischen Übeln ist die Welt überfüllt. Der Mensch lebt in Sünden und Leiden (4, 12). Die Menschen schwinden aus der Welt wie Heuschrecken, ihr Leben ist ein Rauch (4, 24). Dieser Äon ist voll Trauer und Ungemach (4, 27). Das Leben ist kurz und elend (4, 33). Die „Wege" in diesem Äon sind schmal, traurig und mühselig geworden, „elend" und schlimm, voll von Gefahren und nahe an großen Nöten (7, 12). Der Lebensweg der Menschen ist nur Enge und Eitelkeit (7, 14 18). Sie müssen hier leben in Trübsal (7, 117).

Am meisten quält Esra das traurige Schicksal seines Volkes.

„‚Weshalb' ist Israel den Heiden hingegeben
zur Schmach,
dein geliebtes Volk den gottlosen Stämmen?
Das Gesetz unserer Väter ist vernichtet,
die geschriebenen Satzungen sind nicht mehr" (4, 23).

„Warum ist meiner Mutter Schoß nicht mein Grab geworden,
daß ich Jakobs Elend nicht brauchte zu sehen
und die Not des Geschlechtes Israel?" (5, 35.)

„Jene Völker, die für nichts geachtet sind, überwältigen und ‚zertreten' uns; wir aber, dein Volk, das du deinen Erstgeborenen, deinen einzigen Sohn, deinen Anhänger und Freund genannt hast, wir sind in ihre Hand gegeben!" (6, 57 f.) Erschütternd ist seine Klage über Israels Geschick (10, 21 f.). „Du siehst doch, wie
unser Heiligtum verwüstet ist,
unser Altar niedergerissen;
unser Tempel zerstört,
‚unser Gottesdienst aufgehoben';
unsere Harfe in den Staub geworfen,
unser Jubellied verstummt,
unser Stolz gebeugt;
unseres Leuchters Licht erloschen,
unseres Bundes Lade geraubt;

unsere Heiligtümer verunehrt,
der Name, nach dem wir heißen, geschändet;
unsere Edlen mit Schmach bedeckt,
unsere Priester verbrannt,
unsere Leviten gefangen;
unsere Jungfrauen befleckt,
unsere Weiber vergewaltigt;
‚unsere Greise verunehrt',
unsere Gerechten fortgeführt;
unsere Kinder ‚geraubt',
unsere Jünglinge zu Sklaven geworden
und unsere Helden schwach."

Aus dieser pessimistischen Welt- und Lebensanschauung erheben sich für Esra zwei überaus quälende Probleme.

In den zwei ersten Visionen und in der ersten Hälfte der dritten ist es das Problem des Leidens und der Sünde, das ihn beschäftigt.

Zunächst das Leiden Israels. Weshalb hat Gott sein Volk vernichtet und seine Feinde geschont? (3, 30.) Haben diese besser gehandelt als Sion? (3, 31.) Weshalb hat Gott sein Volk, das er doch aus allen auserlesen hat, nicht mit eigener Hand gezüchtigt, sondern den Heiden preisgegeben? (5, 23—30.) Weshalb hat Israel die Welt, die doch um seinetwillen geschaffen ist, nicht in Besitz? (6, 55—59.)

Auch das traurige Los der Menschheit überhaupt ist ihm ein Rätsel. Und wenn dann auch das Leiden die Strafe der Sünde ist, woher kommt die Sünde? Weshalb hat Gott die Völker an ihrem bösen Tun nicht gehindert? (3, 8.) Weshalb hat Gott den Menschen das böse Herz nicht genommen? (3, 20.) Woher stammt der böse Keim in Adams Herz? (4, 4.) Ist doch nicht nur die Seele Adams ihm von Gott eingehaucht worden, sondern auch sein Körper von Gott hervorgebracht? (3, 4f.) Wer hat das Körnchen bösen Samens in Adams Herz gesät? (4, 30.)

Esra weiß dieses Problem nicht zu lösen. Ein sterblicher Mensch kann das Ewige nicht begreifen (4, 11). Wie das Land

dem Walde gegeben ist und das Meer seinen Wogen, ebenso können die Erdenbewohner nur das Irdische erkennen (4, 21). Das Gericht Gottes über sein Volk und das Ziel der Liebe, das er ihm zugesagt, kann er nicht erfassen (5, 40).

Esra erhält wohl das Versprechen einer künftigen Lösung. Im kommenden Äon werden ihm diese Rätsel gelöst werden (4, 26). Diese traurige Welt ist nur ein Durchgang nach der kommenden (7, 1—16). Der neue Äon, der das erste Problem lösen wird, veranlaßt selber das zweite Problem. Weil Esra tief überzeugt ist von der Gottlosigkeit fast aller Menschen und von der strengen Gerechtigkeit Gottes, schließt er, daß auch der neue Äon wenigen Erquickung bringen wird, vielen aber Pein (7, 47). Die Gerechten können wohl die Enge ertragen, da sie die Weite hoffen; die Gottlosen aber haben die Enge erduldet und werden die Weite nicht sehen (7, 18). Mehr sind der Verlorenen als der Erlösten, wie der Flut mehr ist als ein Tropfen (9, 15 f.). Was nützen den meisten Menschen dann die göttlichen Verheißungen? (7, 116—126.) Wie kann der barmherzige Gott so viele dem Verderben preisgeben? (7, 132—139.) Hat Gott den Menschen so mühsam gebildet und erhalten, um ihn für ewig zu verderben? (8, 4—14.) Gott hat doch Mitleid mit seinem Geschöpf (8, 45).

Auch dieses Problem wird von Esra nicht gelöst. Er ist ja kein Richter über Gott und kein Weiser über den Höchsten (7, 19). Gott freut sich an den Wenigen, die gerettet sind, und trauert nicht über die Menge derer, die verloren gehen (7, 60 f.). Die Menschen selber, nicht Gott, sind verantwortlich, lange genug hat Gott Langmut gehabt (7, 70—74). Gott liebt die Schöpfung mehr, wie Esra sie liebt (8, 47).

Wie wenig Esra diese Antworten befriedigen, zeigen die Wiederholungen; immer von neuem bringt er dieselben Schwierigkeiten: „Einst habe ich gesagt und sage jetzt, und werde immer wieder sagen“ (9, 14). „Denn solange ich lebe, muß ich reden, solange ich denken kann, erwidern“ (8, 25). Zuletzt weiß er keinen andern Ausweg mehr, als nicht an das traurige Los der Sünder zu denken (8, 55). Und doch, die

Zweifel mögen ihn noch so viel quälen, seinen Glauben gibt er nicht auf. Energisch betont er immer wieder die Verantwortlichkeit der Menschen, die Gerechtigkeit des göttlichen Richters, dessen Güte und Barmherzigkeit. Der Schluß ist: So gehe nun dahin die Menge, die für nichts geboren ist (9, 22).

Aus dieser Übersicht der Theologie und der religiösen Probleme Esras geht hervor, daß bei ihm die partikularistischen und universalistischen Ideen nebeneinander stehen. Das Volk Israel ist und bleibt das auserwählte Volk Gottes und erregt sein Hauptinteresse. Sein Blick umfaßt jedoch auch die ganze Schöpfung und alle Menschen. Er klagt nicht nur über die Trauer Jerusalems, sondern auch über das Elend der Erdenbewohner. Nicht nur sind ihm Rachegefühl und Haß gegen die Heiden fremd, sondern er hat sogar Mitleid mit ihnen[1]. Wie wir im folgenden Kapitel sehen werden, ist diese Gesinnung Esras von großer Bedeutung für seine eschatologischen Ansichten.

Drittes Kapitel.

Esras Eschatologie.

Die eschatologische Lehre Esras hängt aufs innigste zusammen mit seinen theologischen Ansichten und religiösen Problemen. In seiner Theologie beschäftigt er sich nicht exklusiv mit dem jüdischen Volke, sondern berücksichtigt die gesamte Menschheit und die Welt. Er lehrt nicht nur, daß das Volk Israel das auserwählte Volk Gottes ist, und daß Gott ihm das Gesetz gegeben und die Weltherrschaft versprochen hat, sondern er weiß auch, daß alle Menschen von einem Stammvater geboren sind, daß alle Menschen den bösen Keim haben und alle, Juden und Heiden, Sünder sind, daß die göttlichen Verheißungen nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden gelten.

[1] Ich glaube, daß Lagrange (Le Messianisme 57) zu streng urteilt, wenn er schreibt: „Aussi bien son saisissement en songeant à la perte du plus grand nombre est-il surtout spéculatif. . . . Il ne s'intéresse qu'à Israël, et son Dieu aussi, qui avait tout créé en vue d'Israël. . . . Non, il faut seulement qu'Israël, toujours vaincu, soit enfin vengé de ses ennemis. Le cœur de l'auteur, aigri par la souffrance, est fermé à la charité."

So auch in seinen religiösen Problemen: nicht nur das traurige Los des Volkes, sondern auch das Elend und die Gottlosigkeit aller Menschen sind für ihn quälende Rätsel. Die Frage: Weshalb hat Gott Israel den Heiden zur Schmach hingegeben? wechselt mit dieser andern: Weshalb ist das Leben des Menschen nur Sünde und Herzeleid?

So erklärt es sich, daß die Esra-Apokalypse die beiden großen eschatologischen Traditionsgruppen enthält: die nationale und die allgemeinmenschliche. Esra hat ja zweierlei Fragen zu lösen: die nationale Not seines Volkes und das allgemeine Elend, die allgemeine sittliche Verdorbenheit des menschlichen Geschlechtes. Die erste Frage sucht er zu lösen durch den Hinweis auf die volkstümliche Erwartung des messianischen Reiches, die zweite durch die Lehre des Weltuntergangs, des Weltgerichts und des neuen Äons.

Das Buch Esra gibt kein fortlaufendes eschatologisches Drama. In den drei ersten Visionen werden die verschiedenen Akte dieses Dramas erwähnt, wie die Beantwortung seiner religiösen Probleme es veranlaßt; in den drei folgenden dagegen gibt der Verfasser drei abgerundete und in sich selbständige Darstellungen von den letzten Dingen.

Wie hat Esra die beiden Hoffnungskreise, den nationalen und den allgemeinmenschlichen, in seinem Buche gruppiert?

Im allgemeinen kann man sagen, daß der Verfasser des Esrabuches in der vierten, fünften und sechsten Vision die nationale Erwartung des Messiasreiches gibt. Die vierte Vision zeigt ihm ein Weib, das über den Tod seines Sohnes trauert, und das, nachdem er es zu trösten angefangen hat, in eine gebaute Stadt verwandelt wird. Das Weib, so erklärt ihm der Engel, ist Sion, das jetzt trauert über die Zerstörung, später aber verherrlicht werden soll. In der fünften Vision sieht er einen Adler mit zwölf Flügeln, drei Häuptern und acht kleineren Gegenflügeln aus dem Meere aufsteigen. Nachdem die Flügel, Häupter und Gegenflügel, eins nach dem andern, über die Welt geherrscht haben und danach verschwunden sind, kommt ein Löwe aus dem Wald,

hält dem Adler seine Sünde vor und stellt ihm die gerechte Strafe vor Augen; dann geht der Adler in Flammen auf. Der Adler, so die Deutung, ist das vierte Weltreich; die Flügel, Häupter und Gegenflügel sind seine Herrscher; der Löwe ist der Messias, der das Weltreich vernichtet. In der sechsten Vision steigt ein Mensch aus dem Meere hervor und fliegt mit den Wolken des Himmels; ein großes Heer von Menschen versammelt sich zum Kampfe gegen ihn; der Mensch schlägt sich einen Berg los, fliegt auf ihn und vernichtet die Feinde durch den feurigen Hauch seines Mundes. Dann steigt der Mensch vom Berge herab und ruft ein anderes, friedliches Heer zu sich. Die Erklärung lautet: Der Mensch ist der Erlöser und Ordner der Welt, gegen ihn ziehen die Völker der Welt, er aber steigt auf den Sionsberg und vernichtet sie mühelos. Das friedliche Heer sind die zehn Stämme, die zurückkehren aus einem fernen Lande und denen der Messias, wie den Übriggebliebenen in Palästina, große Wunder zeigen wird.

In diesen drei Zukunftsbildern ist der Grundton national. Jerusalem wird verherrlicht, der jüdische Messias erscheint, das Weltreich wird vernichtet, die Juden sind die alleinigen Heilsgenossen des neuen Reiches. Die Bühne des eschatologischen Dramas ist irdisch. Das neue, herrliche Jerusalem kommt, wie später bewiesen wird, herab auf die Erde, in Palästina werden die Juden ihre glückliche Heilszeit erleben. Hier ist also keine Rede von einem Weltuntergang, es besteht eine Kontinuität zwischen der alten und der neuen Zeit, keine Rede von der Auferstehung, vom Weltgericht, von einem transzendenten Himmel.

Wenn wir aber die drei ersten Visionen betrachten (mit Ausnahme von 6, 25—28; 7, 26—29; 9, 7—8, von welchen Stellen wir später reden), dann sehen wir, daß dort die allgemeinmenschliche und transzendente Hoffnung vorherrschend ist. Dort wird gesprochen vom Weltende und Weltuntergang, von der Auferstehung aller Menschen, vom Weltgericht, das Gott über alle Menschen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft abhalten wird, vom himmlischen Para-

diese und von der Gehenna. Mit einem Worte, dort finden wir die Lehre der zwei Äonen. Klar und deutlich sagt Esra: „Der Höchste hat nicht einen Äon erschaffen, sondern zwei“ (7, 50). Diese zwei Äonen setzt er schroff einander gegenüber: „Als Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet: da sind ‚die Wege‘ in diesem Äon schmal und traurig und mühselig geworden, ‚elend‘ und schlimm, voll von Gefahren und nahe an großen Nöten; ‚die Wege‘ des großen Äons aber sind breit und sicher und tragen die Früchte des Lebens“ (7, 11—13). Dieser Äon ist vergänglich (4, 11). Er eilt mit Macht zu Ende (4, 26). Dieser Äon ist voll Trauer und Ungemach (4, 27). Dieser Äon ist die Stätte, wo das Böse gesät ist. Ehe die Stätte des bösen Samens nicht verschwunden ist, kann der Acker, worauf das Gute gesät ist, nicht erscheinen (4, 28 f.). Der gegenwärtige Äon geht dahin (6, 20). Der Äon, der jetzt schläft, erwacht und die Vergänglichkeit verge ht (7, 31) Die abgeschiedenen Gerechten freuen sich, der Vergänglichkeit entflohen zu sein und die Zukunft zu ererben; ferner, daß sie auf die Enge und die vielen Mühsale, von denen sie erlöst sind, und auf die Weite, die sie in seliger Unsterblichkeit erben sollen, hinblicken (7, 96). Die gegenwärtige Welt ist nicht das Ende, ihre Herrlichkeit bleibt „nicht“ beständig; der Tag des Gerichts ist das Ende dieser Welt und der „Anfang“ der kommenden ewigen Welt; darinnen ist

„die Verderbnis vorüber,
die Zuchtlosigkeit ausgetrieben,
der Unglaube vertilgt;
die Gerechtigkeit aber erwachsen
und die Wahrheit entsprossen“ (7, 112—114).

„Denn für euch ist (im zukünftigen Äon)
der Keim versiegelt,
die Krankheit getilgt;
‚der Tod‘ verborgen,
der Hades entflohen;
die Vergänglichkeit vergessen,
die Schmerzen vorüber“ (8, 53 f.).

Diese Welt ist schon alt, wird immer trauriger und böser (14, 10 16 17).

Wir sehen, daß der Gegensatz zwischen diesem und dem kommenden Äon so scharf wie möglich gedacht ist. Dieser Äon ist schon alt, ist vergänglich, eilt zu Ende, ist voll Trauer und Ungemach, er ist der Äon der Sünde und Gottlosigkeit. Der kommende Äon dagegen ist unvergänglich und ewig, alle Trauer und alles Elend ist vernichtet, es gibt keine Krankheit, Schmerzen und keinen Tod mehr, die Sünde ist getilgt, selbst die Neigung zur Sünde besteht nicht mehr, Gerechtigkeit und Wahrheit herrschen in Ewigkeit, die Gerechten leben glücklich in seliger Unsterblichkeit.

Auch zeitlich ist die Scheidung zwischen beiden Äonen scharf gezogen; der neue Äon erwacht, nachdem die Welt sieben Tage zum Schweigen der Urzeit zurückgekehrt ist (7, 31).

In der Lehre der zwei Äonen, wie sie aus obigen Zitaten hervorgeht, gibt es keinen Platz für die irdisch-nationalen Hoffnungen des Judentums. Das glückliche messianische Zeitalter paßt ja nicht in den jetzigen Äon hinein, der voll ist von Trauer, Ungemach und Sünde, kann aber mit seinen nationalen und irdischen Zügen auch nicht im kommenden Äon, wo alles übernational und transzendent ist, Aufnahme finden. Von Hause aus ist in der Lehre der zwei Äonen die Zweiteilung adäquat; der Tag des Gerichts, sagt Esra ausdrücklich, ist das Ende dieser Welt und der Anfang der kommenden, ewigen Welt (7, 113).

Esra gibt jedoch die nationalen Hoffnungen nicht auf. Die vierte, fünfte und sechste Vision beschäftigen sich ausschließlich mit diesen, wie oben gesagt ist.

Die Verbindung der Lehre von den zwei Äonen mit der Lehre von der jüdischen Weltherrschaft ist also aus inneren Gründen unmöglich, denn die Lehre der zwei Äonen kennt kein Drittes, das jüdische Weltreich gilt als Definitivum. Weil Esra die Verbindung doch durchgeführt hat, konnte als notwendige Folge nicht ausbleiben, daß die Verbindung rein äußerlich ist und viele Unebenheiten und selbst Widersprüche entstehen.

Die Verbindung der jüdischen Weltherrschaft mit den zwei Äonen ist der Ursprung der Lehre vom Zwischenreich. Um beide behalten zu können, wird die Weltherrschaft der Juden zur Vorperiode des Weltendes.

Die klassische Stelle bei Esra ist 7, 26 ff.: „Denn siehe, Tage kommen, wann die Zeichen, die ich dir früher gesagt, eintreffen, da wird die ‚unsichtbare' Stadt erscheinen und das verborgene Land sich zeigen; und jeder, der aus den Plagen, die ich dir vorausgesagt, gerettet ist, der wird meine Wunder schauen. Denn mein Sohn, ‚der Messias', wird sich offenbaren samt allen bei ihm und wird den Übriggebliebenen Freude geben 400 Jahre lang. Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Messias, sterben und alle, die Menschenodem haben. Dann wird sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandeln, sieben Tage lang, wie im Uranfang, so daß niemand übrigbleibt. Nach sieben Tagen aber wird der Äon, der jetzt schläft, erwachen" usw.

Das irdische Messiasreich ist eine Übergangszeit zwischen diesem und jenem Äon; mit diesem hat er den irdischen und vergänglichen Charakter, mit jenem das wunderbare Glück der Heilsgenossen gemein. So ist es erklärlich, daß Esra das Messiasreich bald zu dem jetzigen Äon rechnet, bald im kommenden einschließt, je nachdem das Irdische und Vergängliche oder Wunderbare und Übernatürliche dieses Reiches ihm vor Augen schweben.

Wenn Esra also in den drei ersten Visionen vom nahen Ende dieser Welt spricht, leugnet er dadurch nicht das 400-jährige Zwischenreich des Messias, sondern er ist dort so von der Idee des Weltendes und der Ewigkeit beherrscht, daß das Messiasreich die Züge des kommenden Äons annimmt; das Messiasreich erscheint ihm schon im Lichtglanz der darauffolgenden Ewigkeit.

Wenn man diese Eigentümlichkeit unserer Schrift vor Augen hält, erklären sich manche Schwierigkeiten; wenn man sie übersieht, kommt man zu ganz verkehrten Anschauungen, wie wir später sehen werden.

So erklärt sich z. B., weshalb Esra den neuen Äon, der doch nach seiner Auffassung allen gerechten Menschen gehört, mit der Herrschaft Israels anfangen läßt (6, 7 ff.); so versteht man, daß nach Esra das Problem der nationalen Not seines Volkes im kommenden Äon gelöst werden soll (4, 26), daß die Vorzeichen, die dem Messiasreich unmittelbar vorangehen, das Ende der Welt ankündigen (6, 15).

Doch sind hiermit nicht alle Widersprüche und Unebenheiten aufgehoben, die aus der Verbindung der Lehre von den zwei Äonen mit der Lehre vom Zwischenreiche folgen. Weil wir später Gelegenheit haben, dem ins einzelne nachzugehen, können hier einige Beispiele genügen.

Nach der fünften und sechsten Vision wird der Messias das Gericht an den Völkern und dem Weltreich ausüben; nach 7, 27 f. wird das messianische Vernichtungsgericht durch die letzten Plagen übernommen. Nach 7, 29 wird der Messias sterben, während mit dem Bilde des präexistenten Menschen in Kap. 13 der Tod nicht vereinbar ist. Die farblose Schilderung des Messias und seines Reiches in 7, 26 ff. steht nicht in gutem Einklang mit den reich ausgeführten Visionen des Adlers und des Menschen; eine Klammer wie 12, 34 und 13, 32 bringt wohl eine äußerliche, aber keine innere Verbindung zustande.

Viertes Kapitel.

Die Einheit des Buches.

Während mehrere Kritiker, um die Unebenheiten und Widersprüche des Buches Esra aufzuheben, viele Stellen als Einschaltungen oder Überarbeitungen betrachtet haben (vgl. Clemen, Theol. Stud. u. Krit. 1898, 237—245), hat Kabisch (Das vierte Buch Esra) einen viel radikaleren Weg eingeschlagen und fünf Quellen angenommen, die von einem Redaktor zu einem Ganzen gestaltet sein sollen.

Die Hauptquelle, eine Salathiel-Apokalypse (S), die er hauptsächlich in den vier ersten Visionen findet (3, 1—32 35b; 4, 1—51; 5, 13b bis 6, 10; 6, 30 bis 7, 25; 7, 45 bis 8, 62; 9, 13 bis 10, 57; 12, 40—48; 14, 28—35), ist eine drei-

teilige Belehrung Salathiels durch den Engel Uriel über das Los Israels, gefolgt von der Vision des himmlischen Jerusalems. Der Verfasser dieser Apokalypse ist Pessimist und Dualist. Diese Welt ist durchaus böse und elend, sie kann die Verheißungen Israels nicht ertragen, sie geht bald unter, und die kommende Welt bringt die Herrschaft des erwählten Volkes. Der Verfasser schrieb in Rom im Jahre 100 n. Chr.

Die zweite Quelle, eine Esra-Apokalypse (E), ist an vier verschiedenen Stellen der Salathiel-Apokalypse eingeschaltet (5, 1—13; 6, 13—28; 7, 28—44; 8, 63 bis 9, 8). Sie enthält die Ankündigung der Endzeichen durch einen Engel und des Weltendes durch Gott. Von S unterscheidet sie sich hauptsächlich hierin, daß sie eine noch in dieser Welt erfolgende glückliche Messiaszeit annimmt. Sie ist geschrieben in Palästina um 30 v. Chr.

Das Adlergesicht bildet eine weitere Quelle (A), die sich von den andern durch die kriegerische Betätigung des Messias und den Haß gegen Rom unterscheidet. Ein Zelot schrieb dies Gesicht bald nach 50 n. Chr.

Die sechste Vision enthält die vierte Quelle (M), das Gesicht des Menschen. Der Verfasser dieser Quelle ist nicht so stark antirömisch wie A und hat in der vorpompeischen Periode geschrieben.

Die letzte Quelle (E^2) ist ein historischer Abschnitt aus dem Leben des biblischen Esra, den der Redaktor dem Werke beigefügt hat, um wenigstens etwas zu bringen, was an das Leben des gewählten Pseudonymus erinnert.

Die fünf Quellen sind vom Redaktor (R), einem Zeloten, zirka 120 n. Chr. mittels mehr oder weniger geeigneter Einschaltungen und Übergänge in unserem jetzigen Buch Esra zu einer Einheit gebracht.

Diese Hypothese, zuerst von Kabisch mit großem Scharfsinn verteidigt, ist im wesentlichen angenommen von de Faye (Apocalypses juives 35), von Charles (Apocalypse of Baruch LXVII f.) und besonders von Box (The Ezra-Apocalypse XXI ff.). De Faye weicht insoweit von Kabisch ab, daß er in der dritten

Vision noch christliche Zusätze annimmt (7, 45—74 102—115 127 bis 8, 19; 9, 14—22). Box meint seinerseits, daß die Stücke 7, 26—44 und 8, 63 bis 9, 12 nicht zu der Quelle E gehören, sondern dem Redaktor zuzuschreiben seien.

Gegen diese Hypothese ist Einsprache erhoben worden von Gunkel (Theol. Lit.-Zeitung 1891, Sp. 5—11; Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II 350 f.), von Clemen (Theol. Stud. u. Krit. 1898, 237 ff.), von Porter (The Messages of the Apocalyptical Writers 1909, 336), von Vaganay (S. 7—15), von Sanday (Prefatory Note, in Box, The Ezra-Apocalypse 5* ff.).

Man kann den Autoren, die im Esrabuche schriftliche Quellen annehmen, beistimmen, wenn sie die Unebenheiten der Form und des Inhaltes unseres Buches hervorheben, obwohl sie im allgemeinen die Verschiedenheit zu viel und die Übereinstimmung zu wenig betonen. Es ist das Verdienst Kabischs, wie auch Gunkel zugibt, die großen Gedankenkreise des Buches richtig unterschieden zu haben. Wenn er aber meint, daß für jeden von diesen Gedankenkreisen eine schriftliche Quelle angenommen werden muß, dann verkennt er den kompilatorischen Charakter der spätjüdischen Apokalyptik. Wir haben schon gesehen, wie Esra in den Stücken, die nach Kabisch die Salathiel-Apokalypse bilden, mehr selbständig arbeitet, wie er aber in den übrigen Teilen seines Buches mehr oder weniger von bestehenden Traditionen abhängig ist. So erklärt man völlig die Unebenheiten der Darstellung und des Inhaltes, während Kabisch die künstlerische Anlage und die einheitliche Stimmung des Buches durch die Arbeit des R nicht genügend erklärt[1].

[1] Vgl. Lagrange (Revue bibl. 1905, 487): „Il ne s'agit pas ici, comme dans l'Hénoch éthiopien, de livres mis bout à bout, et d'un cachet spécial, quelques-uns avec des titres particuliers; il faudrait supposer que le rédacteur a fait une mosaïque, et si l'hypothèse n'a rien d'invraisemblable, elle s'accorde mal avec l'accent, qui domine partout. La mosaïque est dans les idées, non dans les documents. L'auteur était en présence de certains éléments traditionnels; il n'a su ni les fondre, ni éliminer ceux qui étaient inconciliables avec son thème principal. On peut même dire

Man darf nicht übersehen, wie es Kabisch getan hat, daß die Apokalyptiker keine modernen Schriftsteller sind, denen es vor allem auf Logik und klare Gedankenverbindung ankommt. Was ersteren am Herzen lag, war, das Volk in den verschiedenen Trübsalen mit ihren prächtigen Zukunftsschilderungen zu trösten; sie schöpften aus der großen Fülle der schriftlichen und mündlichen Tradition, ohne jede Einzelheit im Zusammenhange mit dem Ganzen zu prüfen. Wenn die Schilderung nur Eindruck machte, das war ihnen genug und die damaligen Leser verlangten nicht mehr, wie deutlich aus dem hohen Ansehen hervorgeht, dessen die spätjüdischen Apokalypsen sich in jüdischen und in christlichen Kreisen erfreut haben.

Wie schon bemerkt, ist es an erster Stelle der Doppelcharakter der spätjüdischen Eschatologie, mit dem man die meisten schroffen Widersprüche zu lösen hat. Das stark wechselnde, bald mehr irdisch-national, bald mehr transzendent-universal gefärbte Zukunftsbild dieser Zeit, das Ineinanderfließen von individuellen und nationalen, universalen und partikularistischen, irdischen und himmlischen Gedanken und Tendenzen ist der Hauptgrund der Uneinheitlichkeit. Die Traditionen aus alter und neuer Zeit wurden mit religiöser Ehrfurcht aufgenommen, weil sie nach allgemeiner Anschauung den Urvätern geoffenbart waren. Was einmal in die eschatologische Tradition aufgenommen war, wurde durch die Schriftgelehrsamkeit dieser Zeit dogmatisiert und sein Fortleben war gesichert. Die Wahrheit dieser aus verschiedenen Zeiten und Kreisen stammenden Dogmen wurde verbürgt durch die göttliche Inspiration. Die Logik war nicht ein so beliebtes Gut, daß man um ihretwillen die tröstlichen Bilder der Zukunft auch nur zum Teil fallen ließ.

Wenn man also die Einheit des Buches Esra in Frage stellt, dann hat man nicht an erster Stelle danach zu sehen,

---

que l'échec de cette tentative, hasardée par un esprit puissant et une âme profondément religieuse, est le principal intérêt du livre d'Esdras comparé à la jeune théologie chrétienne."

ob die Gedanken, besonders die eschatologischen, ein harmonisches Ganzes bilden. Die Frage ist vielmehr die, ob es anzunehmen ist, daß ein Apokalyptiker dieser Zeit, der mit den eschatologischen Traditionen vertraut war und sie als Dogmen hielt, auf die verschiedenen Probleme, die aus den nationalen und universalen Tendenzen der damals lebenden Juden entstanden waren, solche Antworten geben und so das Buch Esra, wie es jetzt vorliegt, schreiben konnte. Die brennenden Fragen dieser Zeit waren: Was wird aus den göttlichen, Israel gegebenen Verheißungen, wo doch Jerusalem verwüstet ist und das Weltreich blüht? Was ist das Geschick der Menschen überhaupt? Wann wird diese arge Welt ein Ende nehmen und wie? Was wird hiernach kommen? Diese Fragen wollte Esra ergründen, er hat sie mit den jüdischen Traditionen zu lösen gesucht; daß es ihm nicht gelungen ist, ja daß es ihm nicht möglich war, sie zu lösen, das ist der tiefste Grund der Uneinheitlichkeit seines Buches; gerade dessen Doppelcharakter macht es zum getreuen Abbilde seiner Zeit.

Übrigens kann man an verschiedenen Stellen des Buches nachweisen, daß der Verfasser gesucht hat, beide Zukunftsbilder harmonisch zu verbinden: das Nationale hat er zur Vorperiode gemacht, das Transzendente zum endgültigen Abschluß. Daß er die Zukunftsbilder der Tradition in dieses Schema nicht hineinzwingen konnte, hat ihn nicht sonderlich gestört. Dem Bedürfnis logischer Gedankenverbindung war durch das Vorläufige der Messiashoffnung und das Endgültige des letzten Gerichts genugsam entsprochen.

Weiter muß man einen Teil dieser Uneinheitlichkeit des Gedankeninhaltes dem eigenartigen Geisteszustand des Verfassers zuschreiben. Gunkel sagt mit Recht, daß der Verfasser unseres Buches „keine abgeschlossene, zuversichtliche, wuchtige Persönlichkeit ist, kein Herr der Dinge, sondern eine zerrissene Natur, schwer beladen durch quälende Gedanken, im Kampfe um die Weltanschauung". Sein Buch ist nicht ein durch ruhiges Nachdenken zu sicherer Lösung gelangtes Endergebnis, es gibt uns vielmehr den Seelenstreit selber zu schauen.

Esra ringt um die Wahrheit, wird aber zurückgeschlagen, er sucht und tastet, er schwankt hin und her, bald gewinnt die Liebe zu seinem Volke, bald die Sympathie für die Menschen die Oberhand; bald ist sein Auge auf den Himmel, bald auf die Erde gerichtet; bald erachtet er die Wege Gottes für unerkennbar, bald treibt sein Bedürfnis nach Sicherheit ihn zu neuem Grübeln; er schwebt zwischen Pessimismus und freudigem Gottvertrauen; die Barmherzigkeit Gottes und dessen Gerechtigkeit, die Heiligkeit, die Unverletzlichkeit des Gesetzes und sein Mitleid mit den Sündern streiten um den Vorrang. Wie tief er auch die Probleme faßt, er ist zu leidenschaftlich bewegt, um seine Gedanken klar, scharf und geordnet auszuführen, die augenblickliche Stimmung reißt ihn fort; die Situation wechselt unaufhörlich. So weiß man oft nicht, ob von Israel oder von den Menschen die Rede ist, ob er von physischen oder moralischen Übeln, von den Gerechten im allgemeinen oder von den gerechten Juden, von den Gottlosen oder von den Feinden Israels, vom messianischen Reiche oder von der seligen Ewigkeit spricht. Diese Verschwommenheit der Ideen macht die Einleitungsfrage in diese Apokalypse, wie Volz (S. 121) sagt, fast überschwierig, sie ist aber auch der Schlüssel, womit man die Frage zu lösen hat.

Weil die Ausführungen Kabischs mit sehr zutreffenden Gründen von Vaganay, Gunkel und Clemen zurückgewiesen sind, werden wir besonders die Beweise, welche Box wiederum energisch verteidigt, untersuchen.

Der Hauptgrund, weshalb Box die Einheit des Buches bestreitet, ist der, daß der Verfasser der sog. Salathiel-Apokalypse ganz andere eschatologische Ansichten hat als E, A und M. Er schließt daraus, daß S also die Traditionen, die in E, A und M vorliegen, nicht mit seiner Schrift zu einem Ganzen verbunden haben kann. Der Hauptunterschied zwischen der Eschatologie von S und der Eschatologie von E, M und A besteht darin, daß S nur die zwei Äonen, den jetzigen und den transzendenten, kennt und kein Messiasreich annimmt, während E, A und M im Gegenteil entweder nur für ein Messias-

reich eintreten oder wenigstens der ewigen Welt ein Messiasreich vorangehen lassen. Ein zweiter Unterschied ist der, daß S in der Betrachtung der heidnischen Mitmenschen sich milde zeigt, während besonders in A und M eine erbitterte Stimmung gegen die heidnische Weltmacht und die heidnischen Völker sich kundgibt.

Zuerst könnte man fragen: Wie ist es möglich, daß R, dem die Erwartung des Messiasreiches so teuer war, und der von einem bittern Haß gegen Rom beseelt war, der Salathiel-Apokalypse, in welcher dieses Messiasreich ausgeschlossen ist und die eine so milde Stimmung gegen die Heiden aufweist, in seinem Buche die erste und hervorragendste Stelle eingeräumt hat?

Zweitens ist es nicht richtig, daß der Unterschied zwischen der eschatologischen Lehre von S und EAM so groß ist. Zwar ist in der sog. Salathiel-Apokalypse die Lehre der zwei Äonen vorherrschend und wird das Messiasreich fast außer acht gelassen, aber, wenn man genauer zusieht, ist dies leicht zu erklären. Wenn S nur von den zwei Äonen spricht, leugnet er deshalb das Messiasreich nicht, weil er das Messiasreich zum kommenden Äon, einmal selbst (6, 7—10) zu diesem Äon rechnet. Daß ebenfalls S auch ein messianisches Zwischenreich annimmt, erhellt deutlich aus der genannten Stelle 6, 7—10. Auf die Frage Esras, wie die Scheidung der zwei Äonen geschehen wird, antwortet der Engel: „Von Abraham bis Abraham. Denn von ihm stammen Jakob und Esau; die Hand Jakobs aber hielt im Anfang die Ferse Esaus. Die ‚Ferse' des ersten Äons ist Esau; die ‚Hand' des zweiten ist Jakob. ‚Der Anfang des Menschen ist die Hand, sein Ende die Ferse.' ‚Zwischen Ferse und Hand nichts weiter. Das überlege, Esra.'"

Kabisch meint, daß hier mit Esau der jetzige, mit Jakob der kommende Äon gemeint ist. Es ist aber ganz deutlich, daß Esau, wie immer, den Erbfeind Israels, in diesem Falle also Rom darstellt, und Jakob nicht den kommenden Äon, sondern die jüdische Weltherrschaft bedeutet, denn nach den Ansichten von S gehört der kommende Äon nicht Israel als

solchem, sondern den frommen Einzelmenschen aus Juden- und Heidentum (vgl. 7, 21 105 127 ff.). Hier wird also ausdrücklich gesagt, daß nach der Weltherrschaft der Römer diejenige Israels folgt, und wenn der Engel hinzufügt, daß zwischen Ferse und Hand nichts weiter ist, schließt er nicht das Messiasreich aus, sondern ein anderes Weltreich zwischen dem römischen und dem messianischen.

Eine andere Stelle, an der S deutlich ein irdisches Messiasreich annimmt, ist 6, 52. Nachdem er die Schöpfung der beiden großen Tiere, Behemoth und Leviathan, erzählt hat, sagt er, daß sie verzehrt werden sollen, von wem und wann Gott will. Daß diese beiden Tiere die Speise der Seligen in der Ewigkeit sein werden, ist mit dem transzendenten Charakter dieser Ewigkeit nicht vereinbar; sie werden also von den Heilsbürgern des messianischen Zwischenreiches verzehrt werden. Auch die verwandte Baruch-Apokalypse läßt ja die beiden Tiere zur Speise der messianischen Heilsgenossen dienen.

Das herrliche Jerusalem, das in der vierten Vision erscheint, ist nach den meisten Autoren das himmlische, transzendente Jerusalem, mit andern Worten die bildliche Vorstellung der ewigen Seligkeit. Bei der Behandlung dieser Vision werden wir zu beweisen suchen, daß es das neue, aus dem Himmel stammende Jerusalem des messianischen Zeitalters ist.

Wenn Kabisch und Box behaupten, daß S gegenüber den Heiden sehr milde ist, A und M den Heiden dagegen feindlich gesinnt sind, daß besonders A „aus zelotischen, Rom aufs äußerste feindlich gesinnten Kreisen hervorgegangen ist, ein jüdischer Partikularist von altem Schrot und Korn", dann ist das nur zum Teil wahr. Auch S betont ja energisch die bevorzugte Stellung Israels (vgl. z. B. 5, 23 ff.), und auch er schätzt die Heiden gering (vgl. 3, 1 16 31 ff.; 6, 56). In A und M tritt nicht der Haß gegen die heidnischen Mitmenschen zutage, sondern auch da ist die Vernichtung Roms und der heidnischen Völker die Erfüllung der Verheißungen Gottes an Israel und der Sieg Gottes über die gottfeindlichen Mächte dieser Welt.

Nach diesen mehr allgemeinen Erwägungen werden wir einige ins einzelne gehende Ausführungen von Kabisch und Box beanstanden.

Zuerst nehmen sie Anstoß an dem Pseudonym: „Salathiel, der auch Esra heißt", was Kabisch einen ganz ungeheuerlichen Begriff nennt. Für einen modernen Kritiker ist es tatsächlich ungeheuerlich; daß es aber für einen Apokalyptiker vom Jahre 100 nicht so war, hat Clemen gezeigt durch Hinweis auf andere Verstöße gegen die Chronologie wie 13, 40, wo er die zehn Stämme unter König Josias fortführen läßt, und auf Hen 89, 72, wo unter den drei Schafen, die aus dem Exil zurückkehren und das zerstörte Haus wiederum aufbauen, neben Zorobabel und Josue auch wohl Esra oder Nehemia zu verstehen ist. Man könnte noch bemerken, daß er nach 10, 46 Salomon die Stadt Jerusalem bauen läßt (wo Kabisch ohne Grund „David" liest wie 3, 24). Auch scheint es Kabisch entgangen zu sein, daß an vier Stellen in der Salathiel-Apokalypse (6, 10; 7, 2 25; 8, 2) der Name Esra steht; er hätte doch wenigstens diesen Namen auf Rechnung des R setzen müssen. Übrigens sehen wir, daß dem Verfasser S das Gesetz alles war; das Pseudonym „Esra" mußte ihm also wohl ganz willkommen sein; wenn er ihn mit Salathiel identifiziert, zeigt das offenbar sein böses Gewissen bei solcher Chronologie.

Die oberflächliche Einführung Uriels 4, 1 hat ihre Parallele in Hen 19, 1, und Kabisch und Box müssen selber „cui nomen Uriel" streichen, um ihre Hypothese möglich zu machen. Auch das Auslassen der ersten Fastenwoche (vgl. 6, 35) ist bei diesem Verfasser, dem es um die Gedanken, nicht um die Einkleidung zu tun ist, sehr gut erklärlich, zumal da Kabisch selbst zugibt, daß diese Fastenwochen aus Dn 10, 2—3 stammen. Sogar der Wortlaut von 6, 35 stimmt mit Dn 10, 2. Daher ist es auch ganz verfehlt, wenn Kabisch dem Fasten und dem Blumenessen solche außerordentliche Bedeutung zuschreibt; durch das Essen von Blumen würde S in die Fähigkeit versetzt werden, mit der unvergänglichen Welt in Berührung zu kommen, während das Fasten die materiellen Hindernisse, die

Wege des Höchsten zu begreifen, beseitigt hat. Die Wahrheit wird sein, daß S sich durch das Fasten, ebenso wie durch Beten und Weinen auf die Offenbarungen vorbereitet und sich deren würdig macht; auch das Blumen- oder besser Pflanzenessen ist Dn 1, 17 entnommen, wo Daniel durch das Halten der jüdischen Speiseverbote eine besondere Kenntnis der Visionen und Träume bekommt.

So wird auch die Unebenheit in der Beschreibung seiner ekstatischen Erfahrungen zu erklären sein; sie ist aus Daniel, wenn auch ziemlich frei, entnommen.

Ebenso wird das Gespräch mit Phaltiel 5, 16—19, das in diesem Zusammenhang wirklich befremdend vorkommt, aus älteren Mustern, vielleicht, wie Clemen meint, aus Bar 32, 8 ff. entnommen sein, wo sich ein natürlicher Zusammenhang ergibt.

Wenn Box weiter 3, 32—36 als das Werk des R ausscheidet, weil S sonst die völlige Gleichheit aller Menschen in Bezug auf ihre sittliche Fähigkeit behauptet, hätte er doch auch 3, 30 ausmerzen müssen, weil dort dem Volke Israel die andern Völker als Gottlose und Sünder gegenübergestellt werden.

Die kleinen Visionen 4, 47—50 verlangen keine andere Situation als die in 3, 1 angegebene, denn hier sind Allegorien in die Form zweier Gesichte eingekleidet.

Was die Abschnitte 5, 1—13; 6, 13—28; 7, 28—44; 8, 63 bis 9, 8 anbelangt, aus denen Kabisch und Box eine neue Quelle E zusammenstellen, so gehören sie, was den Gedankeninhalt betrifft, tatsächlich zusammen und können, wie Gunkel zugibt, in schriftlicher Form vorgelegen haben. Daß aber der schriftliche Charakter dieser Überlieferung bewiesen ist, läßt sich bezweifeln. Wenn man 4, 51 mit Vulgata, Ar.[1], Ar.[2] und Äth. „quid“ liest, passen beide Fragen sehr gut zusammen; beide beabsichtigen ja die Zeit des Endes zu kennen. Auch 5, 7 ist für einen in Rom wohnenden Juden, der die jüdische Tradition kennt, nichts Außerordentliches; 5, 6 ist nicht zeitgeschichtlich zu erklären. Daß 6, 13 die Stimme Gottes angekündigt wird, hat für S nichts Auffälliges, denn auch

sonst wird der Engel mit Gott identifiziert (5, 40 42; 6, 6; 8, 38 47 61; 9, 18—22); so auch richtet Esra sich im Wechselgespräch mit dem Engel oft unmittelbar an Gott (5, 43; 7, 17 45; 8, 6 ff.). Wenn 6, 15 gesagt wird, die Stimme rede vom Ende, so ist dies doch wohl aus der engen Verknüpfung der Endzeit mit dem Ende zu erklären. Ebenso wird es sich auch wohl mit den Büchern 6, 20 verhalten; wahrscheinlich sind nicht einmal die Gerichtsbücher gemeint, sondern die Bücher, die die Ratschlüsse Gottes enthalten (vgl. Jub. 15 f.; 18; 23 f.; 28; 30 ff.; 49 f.; Test. Levi 5, Aser 2; 7; Hen 81, 1 f.; 93, 2 f.; 103, 2; 106, 19; 107, 1; 108, 7).

Daß die Schilderung des Messiasreiches 6, 26—29 nicht auszuscheiden ist, haben wir bereits aus der eigenartigen Lösung des eschatologischen Problems durch Esra erklärt. Gerade die Farblosigkeit des Messias und seines Reiches paßt ausgezeichnet in diesen Zusammenhang, was auch Kabisch nicht entgangen ist. In dieser Umgebung, wo die Lehre der zwei Äonen im Vordergrund steht, konnte eine Schilderung des irdischen Messias, wie sie in Vision 5 und 6 vorliegen, nur Verwirrung bringen. Er konnte eine solche aber auch nicht ganz auslassen, denn es gilt, den Leser auf die Visionen 4, 5 und 6 vorzubereiten.

Der Abschnitt 7, 26—44 stimmt ganz und gar zu S. Hier wird ja auch die Scheidung zwischen den zwei Äonen stark betont, das Gericht wird Gott allein zugeschrieben. Im Stil, namentlich in den kurzen Sätzchen, erkennt man die Hand von S (vgl. 6, 1—5; 7, 23—24; 10, 21—24).

Endlich finden Kabisch und Box in 8, 63 bis 9, 8 wiederum ein Stück der Quelle E. Daß dies aber nicht so ist, erhellt aus dem selbständigen, abgerundeten Charakter dieses Stückes. Die Frage: Du hast mir, Herr, eine Menge von Zeichen bereits geoffenbart, warum hast du mir aber noch nicht die Zeit ihrer Erfüllung mitgeteilt? steht mit dem Vorhergehenden im besten Einklange, wenn man annimmt, daß der Verfasser die Zeichen, die hier gegeben werden, in Erfüllung zu sehen glaubt.

Für die fünfte, sechste und siebte Vision nehmen Kabisch und Box schließlich drei verschiedene Quellen an: A, M und E^2. Es wird nicht nötig sein, die Ausführungen dieser beiden Autoren im einzelnen zu widerlegen. Hier dürfte eine allgemeine Bemerkung genügen. Wenn sie den Ideenunterschied dieser Visionen mit S und miteinander hervorheben, können wir ihnen im allgemeinen beistimmen, selbst die Möglichkeit, daß für diese Visionen schriftliche Traditionen vorlagen, ist nicht ausgeschlossen. Wir behaupten nur, daß nicht ein Redaktor die verschiedenen Teile des Buches zusammengestellt hat, sondern daß der Verfasser der sog. Salathiel-Apokalypse andere Traditionen in sein Buch aufgenommen und so selbständig verarbeitet hat, daß eine saubere Ausscheidung, wie Kabisch und Box versucht haben, nicht bewiesen werden kann. Wenn man für jede Gedankenunebenheit eine neue schriftliche Quelle anzunehmen hätte, dann würde man genötigt sein, die Quellenscheidung noch weiter durchzuführen.

Kabisch (S. 111) schreibt über den Redaktor des Esrabuches: „Er ist durch S und E von der Jenseitigkeit der Ewigkeit überzeugt. Dennoch fällt es ihm schwer, auf den Glauben an die Zukunft seines Volkes zu verzichten, und kühne Traumbilder, die er auch noch findet, stärken seine Hoffnung.“ Wenn Kabisch diese Worte nicht von R, sondern von S geschrieben hätte, würde er nicht gezwungen sein, mehrere schriftliche Quellen im Esrabuche anzunehmen. Warum ist das, was bei R möglich gedacht wird, bei S unmöglich? Warum kann man nicht sagen: Der Verfasser des Esrabuches war von der Jenseitigkeit der Ewigkeit überzeugt, und, weil er universalistische und transzendente Tendenzen hatte, legte er auf diese Ewigkeit den Nachdruck in den Teilen des Buches, in denen er mehr seine persönlichen Gedanken gibt; dennoch fällt es ihm schwer, auf den Glauben an die Zukunft seines Volkes zu verzichten, und kühne Traumbilder, die er in der Tradition seines Volkes vorfindet, stärken seine Hoffnung. Darum hat er auch diese alten Hoffnungen verarbeitet und in seinem Buche aufgenommen.

Es gibt aber auch positive Gründe, weshalb das Buch Esra nicht das Werk eines Redaktors sein kann. Die künstlerische Anlage des Buches in sieben Visionen, deren drei erste die quälenden Probleme, die drei folgenden die tröstlichen Wahrheiten und die siebte die Beglaubigung des ganzen Buches enthalten, ist sicherlich beabsichtigt. Die Traditionen sind vom Verfasser durch Gebete, Zwischensätze, Schlüsse so verarbeitet, daß das Ganze sein eigentümliches Gepräge hat.

Wenn Kabisch und Box auch sehr sorgfältig dasjenige in den letzten Visionen, das mehr die selbständige Arbeit des Verfassers verrät, auf Rechnung des S oder des R (der nach ihnen seine Einschiebungen meist aus seinen andern Quellen schöpft) setzt, bleibt doch noch genug übrig, das auf einen gemeinsamen Verfasser schließen läßt. So z. B. das Gebet in M 12, 8: Tröste meine Seele ganz — deutet doch wohl auf die Probleme der ersten Visionen hin, so auch die Ermahnung des Engels in E^2 14, 14: Laß die quälenden Fragen beiseite, — die Aussage des M: Du hast mir dies eingebracht, weil du nach den Wegen des Höchsten grübelst (12, 4). Auch kommen viele übereinstimmende Züge in den verschiedenen Quellen vor, die einen gemeinsamen Verfasser sehr wahrscheinlich machen. Der Gottesname „der Höchste" kommt immer wieder vor, nicht nur in S, sondern auch in den andern Quellen (43mal in S, 7mal in E, 9mal in A, 3mal in E^2, 4mal in M, 5mal in R). Esra nennt sich Knecht des Höchsten in S, aber auch in A und R (6, 12; 12, 8; 13, 14). So vergleiche man noch die Stellen 6, 28; 7, 34 in E, 7, 114 in S, 14, 17 in E^2, wo von Wahrheit und Glauben die Rede ist; das Schweigen vor der Schöpfung, in S 6, 39, in E 7, 30; das Erwachen der Stunden und des Äons, in E 7, 31, in S 4, 37; die Wunder des messianischen Reiches, in E 7, 27, in M 13, 50; den Ausdruck: mein Sohn und seine Genossen, in M 13, 52, in E^2 14, 9; die Ankündigung der Aufnahme Esras in den Himmel, in S 8, 50 f. und in E^2 14, 13 f.; die Klage um die Vernichtung des Gesetzes, in S 4, 23, in E^2 14, 21; die Auserwählung Esras, wodurch er allein würdig ist, diese Offen-

barungen zu empfangen, in S 8, 62; 10, 57, in E 7, 44, in A 12, 36; den Messiasnamen Sohn Gottes, in E 7, 28 f., in M 13, 37 52, in E^2 14, 9, in R 13, 32; den Ausdruck: wenn ich Gnade vor dir gefunden habe, in S 4, 44; 5, 56; 7, 75 102; 8, 42, in A 12, 7, in E^2 14, 22, in R 6, 11; die zehn Stämme in der Verbannung, in S 14, 33, in M 13, 40; den Befehl, diese Bücher allein den Weisen des Volkes zu übergeben, in A 12, 38, in E^2 14, 26 46.

Auch kann man noch darauf hinweisen, daß man Ähnlichkeiten mit dem Baruchbuch in allen Quellen findet[1]. So vergleiche man z. B.:

in E 5, 1 mit B 39, 6; 5, 8 mit B 27, 10; 5, 9—11 mit B 48, 36; 5, 12 mit B 70, 5; 6, 18 mit B 20, 1; 6, 20 mit B 24, 1; 6, 24 mit B 70, 3; 6, 25 mit B 29, 4; 7, 27 mit B 29, 6; 7, 30 mit B 3, 7; 9, 7 mit B 29, 4;

in A 11, 40—45 mit B 36, 7—11; 12, 7 mit B 3, 2; 12, 13 mit B 39, 5; 12, 32 mit B 40, 1;

in M 13, 36 mit B 4, 3; 13, 39 mit B 77, 22; 13, 48 mit B 29, 4; 13, 50 mit B 29, 6;

in E^2 14, 9 mit B 43, 2; 14, 20 mit B 46, 2; 14, 23 44 f. mit B 76 mit 4; 14, 10 mit B 85 mit 10; 14, 47 mit B 59, 7;

in R 3, 34 f. mit B 25, 1; 6, 11 mit B 3, 2; 7, 26 mit B 4, 3; 9, 12 mit B 85, 12; 12, 51 mit B 9, 2; 13, 16—20 mit B 28, 3; 13, 30 mit B 25, 3; 14, 49 mit B 2, 1.

Wie Gunkel bemerkt hat, kleidet Esra, der überhaupt ein fleißiger Leser der heiligen Schriften war, was die vielen biblischen Reminiszenzen zeigen, seine Gedanken gerne in die Formen althebräischer Dichtung ein. Man findet dies

[1] Dieser Beweis ist besonders überzeugend, wenn die Baruch-Apokalypse vor dem Esrabuche verfaßt ist, wie heutzutage viele Kritiker, unter denen Kabisch und de Faye sind, glauben; es wäre ja sonderbar, wenn alle Quellen und der Redaktor dasselbe Buch benutzt hätten. Auch im Falle, daß das Esrabuch die Priorität hat, hat der Beweis seine Kraft, weil dem Verfasser der Baruch-Apokalypse, der nach allgemeiner Ansicht nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben hat, das Esrabuch in seiner jetzigen Gestalt vorgelegen haben muß.

nicht bloß in S, sondern auch in E 5, 4^{b} 5; 5, 9^{b}—10^{a} 12; 6, 27—28^{a}; 7, 33—42, in A 11, 40—45; 12, 5^{a} 32^{b}, in M 13, 10 13, in E^{2} 14, 5 13—14 17^{a}.

Die Beweise ließen sich leicht vermehren; das Angeführte dürfte aber genügen, um festzustellen, daß das Buch Esra nicht von einem elenden Redaktor „zusammengeschustert" ist (Gunkel), sondern die Arbeit eines Verfassers darstellt, der zwar verschiedene Traditionen aufgenommen, sie aber selbständig verarbeitet hat.

Zweiter Teil.

Die spezielle Darstellung der Eschatologie Esras.

Erster Abschnitt.

Die letzte Zeit.

Von den jetzigen Verhältnissen erwartet Esra kein Heil, sie sind ja durchaus schlecht, und, wenn sie ihrem natürlichen Entwicklungsgang folgen, gehen sie noch Schlimmerem entgegen. Daher fehlt ihm der Mut, mit frischer Tatkraft am Glück seines Volkes und der Welt zu arbeiten, das menschliche Können steht ja machtlos dem wachsenden Übel gegenüber. Den Glauben an die göttliche Vorsehung gibt Esra zwar nicht auf; er glaubt aber, daß Gott der bösen Macht jetzt freien Spielraum gelassen hat. Von seiten des Menschen würde es daher vergebliche Mühe sein, dem Willen Gottes zu widerstreben; man hat sich zu ergeben und zu warten, bis Gott durch ein Wunder seiner Allmacht einen Wandel der Dinge herbeiführt.

Im Zentrum seiner Gedanken steht „das Ende“. Wie reichhaltig war die Bedeutung dieses Wortes für die Apokalyptiker! Das Ende war für sie die Vernichtung des Bösen und Traurigen, die Vernichtung des Weltreiches und der Macht der bösen Menschen, die Freiheit und das Glück, ja die Weltherrschaft des jüdischen Volkes, die Ausrottung der Sünden und der Sünder, die Erlösung vom menschlichen Elend, mit einem Worte, die Beseitigung alles Widerwärtigen, das jetzt das trübe Dasein des Apokalyptikers füllt.

Esra redet viel vom Ende. Die Ausdrücke sind verschieden: „finis temporum“ (3, 14; 14, 5), „finis prioris (temporis)“ (6, 7), „finis saeculi mei“ (6, 25), „consummatio“ (7, 33) (syr.), „finis

temporis huius" (7, 113), „finis temporum meorum" (11, 39), „temporum novissima" (12, 9), „finis dierum" (12, 32) (syr.), oder einfach „finis" (6, 6 15; 8, 54; 12, 21 34).

Weil Esra nach 7, 26 ff. zuerst das Reich des Messias erwartet und danach das letzte Gericht mit dem unvergänglichen Äon, kann man die Frage stellen: Von welchem Ende redet Esra? Wird nach ihm das Ende kommen durch das Messiasreich oder durch das Weltgericht?

Daß nach Esra das eigentliche Ende durch das große Weltgericht herbeigeführt wird, geht klar hervor z. B. aus 7, 33: „Der Höchste erscheint auf dem Richterthron, dann kommt das Ende" („consummatio", syr.), und aus 6, 6: „Durch mich und niemand weiter ward es erschaffen, so auch das Ende durch mich und niemand weiter!" In den ersten drei Visionen ist das Ende gewöhnlich das Ende des ersten Äons und auch da, wo das Messiasreich das Ende veranlaßt, nimmt dieses die Züge des großen Weltendes an. Das Ende vor dem Messiasreiche ist gemeint (11, 39 44; 12, 9 21 32).

Wann kommt das Ende?

Weil es einen einheitlichen Weltplan gibt, in dem alles von Gott geregelt und auf Tag und Stunde festgesetzt ist, hat auch das Ende seinen bestimmten Zeitpunkt.

„Gott hat auf der Wage den Äon gewogen,
er hat die Stunden mit dem Maße gemessen
und nach der Zahl die Zeiten gezählt.
Er stört sie nicht und weckt sie nicht auf,
bis das angesagte Maß erfüllt ist" (4, 36 f.).
„Da sah der Höchste seine Zeiten an:
siehe, sie waren zu Ende,
und seine Äonen: sie waren voll" (11, 44).

Hiermit hängt zusammen die Ansicht, daß ein bestimmtes Maß von einzelnen Dingen erfüllt sein muß, bevor das Ende kommt: Das Ende kommt, wenn die Zahl der Gerechten voll ist (4, 35), Sions Erniedrigung muß voll sein (6, 19). Auch das Maß der Sünden ist bestimmt: Das Ende kommt, wenn das Weltreich seine Frevel auf den Höhepunkt gebracht hat (12, 25; vgl. 11, 43).

In andern spätjüdischen Schriften, wie Jub. 1, 15—18 22—25, Ass. M. 1, 18; Bar 44, 7; 84, 10, ist die Bekehrung Israels die notwendige Vorbedingung der Heilszeit, die Rabbinen streiten untereinander über die Notwendigkeit der Buße (Volz 112). Esra aber betont energisch, daß die Sünden der Erdenbewohner das Ende nicht hinausschieben. Er stellt dem Engel die Frage: „Wird nicht vielleicht unsertwegen die Tenne der Gerechten aufgehalten, um der Sünden der Erdenbewohner willen?“ [1] Der Engel antwortet: „Die Wohnungen der Seelen im Hades sind dem Mutterschoße gleich; denn wie ein gebärendes Weib der Schmerzen der Geburt möglichst bald sich zu entledigen ‚strebt‘, so streben auch sie danach, möglichst bald das zurückzugeben, was ihnen im Anfang anvertraut wurde“ (4, 38—42). Die Gottlosigkeit der Menschen aber ruft das Gericht auch nicht herbei: „Lange genug hat der Höchste Langmut gehabt mit den Bewohnern der Welt — freilich nicht um ihretwillen, sondern der Zeit wegen, die er festgesetzt hat“ (7, 74). Nach 8, 61 jedoch naht das Gericht Gottes bald heran, weil die Menschen so sehr gesündigt haben (vgl. Hen 91, 7).

Herzenswunsch Esras ist es, daß das Ende bald kommen möge: „Wie lange noch, wann soll das geschehen? Unser Leben ist ja so kurz und elend“ (4, 33). Er fragt, ob noch längere Zeit, als schon vergangen ist, ihnen bevorsteht, oder ob sie bereits das Meiste hinter sich haben (4, 45), ob er leben wird zu jenen Tagen (4, 51), warum Israel die Welt noch nicht im Besitz hat (6, 59). Er fragt nicht nur, welche Zeichen dem Ende vorangehen (4, 51; 6, 12), sondern auch, zu welcher Zeit diese Zeichen eintreffen werden (8, 63). Selbst die Seelen der abgeschiedenen Gerechten läßt er die Frage stellen: „Wie lange sollen wir noch hier bleiben? Wann erscheint endlich die Frucht auf der Tenne unseres Lohnes?“ (4, 35.)

---

[1] A. Bertholet (Biblische Theologie des Alten Testaments II [Tübingen 1911] 440) meint, daß hier von einem Hinausschieben zugunsten des Sünders die Rede ist. Dies paßt jedoch nicht in den Zusammenhang; denn das Ende wird hier nicht als das Gericht über die Sünder, sondern als die Erlösung aus den Übeln der Welt betrachtet.

Die allgemeine Antwort des Apokalyptikers ist: Das Ende kommt bald. Das ist der Grundton der ganzen Schrift. Der Engel sagt zu ihm: „Wenn du bleiben wirst, wirst du's schauen; und wenn du lange leben wirst, wirst du erstaunen. Denn der Äon eilt mit Macht zu Ende" (4, 26; vgl. 5, 4). „Mein Gericht naht jetzt bald heran" (8, 61). Wie alle Apokalyptiker meint auch Esra, daß er am Ende des Weltlaufs steht. Die Fiktion ist ja, daß der biblische Esra das Buch den Weisen des Volkes übergebe; diese sollen es in der Endzeit veröffentlichen, um die Gerechten der Endzeit in der letzten Trübsal zu trösten (14, 46; vgl. Hen 1, 1; 105, 1). Daß das Ende bevorsteht, wird Esra deutlich gemacht durch zwei Visionen: „Als ich nun hintrat, da sah ich, wie ein glühender Ofen an mir vorüberfuhr; und als das Feuer vorüber war, sah ich, wie noch Rauch zurückblieb. Darnach zog eine Wolke, voll Wasser, an mir vorüber; die ließ einen mächtigen Regenguß herab. Als aber der Regenguß vorüber war, blieben noch einzelne Tropfen darin zurück. Da sprach er (der Engel Uriel) zu mir: Nun überlege selbst: wie des Regens mehr ist als der Tropfen und des Feuers mehr ist als des Rauchs, so ist das Maß der Vergangenheit bei weitem größer gewesen; zurück aber sind nur noch geblieben — Tropfen und Rauch" (4, 48—50).

Weiter stellt Esra die Frage, ob die Mutter der Menschen, namentlich die Erde, noch jung ist oder schon dem Alter nahe. Die Antwort lautet: „Frage die Gebärerin, die kann dir's sagen; sprich zu ihr: Weshalb sind deine jüngsten Kinder ihren älteren Geschwistern nicht gleich, sondern weniger kräftig? so wird sie selber dir antworten: Anders sind die, die in der Blüte der Kraft erzeugt sind, anders die Kinder des Alters, als der Schoß die Kraft verloren hatte. Nun ermiß du selber, daß ihr weniger kräftig seid als eure Vorfahren; so auch eure Nachkommen weniger kräftig als ihr. Denn die Schöpfung wird schon alt und ist über die Jugendkraft schon hinaus" (5, 50—55)[1].

[1] Man vgl. hierzu Lucretius 2, 1150 f.:

Iam adeo fracta est aetas, effetaque tellus
Vix animalia parva creat, quae cuncta creavit
Saecla, deditque ferarum ingentia corpora partu.

Hier sind zwei verschiedene Anschauungen in einem Bilde zusammengebracht: Die Welt ist alt, die Menschen werden immer schwächer. Daß die Welt alt geworden ist, paßt ausgezeichnet zu der pessimistischen Weltanschauung dieser Zeit. So Bar 85, 10: „Denn die Jugendkraft der Welt ist vergangen, und die Vollkraft der Schöpfung ist schon längst zu Ende gekommen." Nach Hen 65, 3 war die Welt vor der Sintflut müde und erschüttert, sie mußte geheilt werden (10, 7). Weil die Lebenszeit der Erde in Perioden eingeteilt ist, bringt Esra das Altwerden der Erde mit der Periodentheorie in Zusammenhang: „Denn die Welt hat ihre Jugend verloren, die Zeiten nähern sich dem Alter. Denn in zwölf Teile ist die Weltgeschichte geteilt" usw. (14, 10). Auch die letzte Leidenszeit kommt vom Alter der Welt: „Denn je schwächer die Welt vor Alter wird, um so mehr wird das Maß der Leiden, die über ihre Bewohner ergehen" (14, 16).

Ebenso findet man die Anschauung, daß die Menschen immer schwächer werden, und besonders daß das Lebensalter der Menschen immer kürzer wird, auch sonst. Jub. 23 setzt das kurze Lebensalter der Menschen in Verbindung mit der Endzeit. Es wird selbst so schlimm werden, daß die Häupter der Kinder im Greisenhaar weiß werden und ein Kind von drei Wochen wie ein Hundertjähriger alt erscheinen wird (V. 25). In der Heilszeit dagegen gibt es keinen, der seiner Tage satt ist, sondern alle werden Knaben und Kinder sein. Vielleicht kann auch hierhergezogen werden die Aussage, daß in der Endzeit jährige Kinder ihre Stimme erheben und reden und daß Frühgeburten am Leben bleiben und umherlaufen (6, 21).

Esra begnügt sich nicht mit der allgemeinen Wendung, daß das Ende nahe ist, er versucht sogar eine zahlenmäßig bestimmte Angabe zu machen. Wenn Gunkels Lesung die richtige ist, behauptet Esra (14, 11—12), daß von den zwölf Teilen[1], in die der Äon geteilt ist, neun und ein halber vorüber sind, also noch zwei und ein halber übrig bleiben. Ob

[1] Im Parsismus wird die Weltdauer auf 12000 Jahre berechnet (Böklen 81).

in diesem Falle der Verfasser an die Leidenszeit der letzten dreiundeinhalb Zeiten gedacht hat, wie Gunkel meint, ist sehr fraglich. Es ist weiter nicht klar, ob hier die Zeit des biblischen Esra oder des Verfassers gemeint ist. Das erstere ist jedoch wahrscheinlich. Der äthiopische Text hat: Die Welt ist in zehn Teile geteilt und sie ist an den zehnten angelangt und übrig bleibt noch eine Hälfte des zehnten. Wahrscheinlich ist aber der lateinische Text der richtige, denn auch die verwandte Baruch-Apokalypse teilt die Zeit der Drangsale und das Weltalter in zwölf Teile (Bar Kap. 27 und 53).

In seiner brennenden Sehnsucht nach dem Ende dieser Welt glaubt der Apokalyptiker, daß die letzte Zeit des Äons schneller vorübergehen wird. Der Äon eilt mit Macht zu Ende (lat. „festinans festinat saeculum praeterire") (4, 26). Mit mehr Nachdruck noch sagt Baruch (20, 1): „Darum siehe, Tage kommen, da werden die Zeiten rascher eilen als die früheren, und die Jahreszeiten schneller laufen, als die vergangen sind, und die Jahre geschwinder vergehen als die bestehenden."

Esra verkündigt 9, 5—6 den Grundsatz, daß Gott alles durch Vorzeichen anzeigt: „Denn wie alles, was in der Welt geschehen ist, einen (verborgenen) Anfang hat im Wort, aber ein offenkundiges Ende, so sind auch des Höchsten Zeiten: ihr Anfang in Wort und Vorzeichen, ihr Ende in Taten und Wundern."

Esra fragt mit großem Interesse nach den Zeichen des Endes. Seiner Gewohnheit getreu, zusammenhängenden Stoff über sein Buch zu verteilen, gibt er die Zeichen in drei Abschnitten: 5, 1—13; 6, 11—28; 9, 3—4. Der dritte Abschnitt bildet ein zusammengehöriges Stück; in den zwei ersten sind die Zeichen so verworren und ohne jeden Zusammenhang und jede Reihenfolge, daß man annehmen muß, der Verfasser habe aus der Masse der überlieferten Vorzeichen einige dem Gedächtnis nach niedergeschrieben. Daß hier ein zusammengehöriges Stück in drei geteilt ist, wie Kabisch meint, ist nicht beweisbar.

Bei den Zeichen der Endzeit muß man unterscheiden die Steigerung des menschlichen Elends und der Gottlosigkeit bis zu ihrem Höhepunkt und die eigentlichen Vorzeichen (portenta, τέρατα). Für die Apokalyptiker hatte es offenbar einen besondern Reiz, nach den schrecklichen Ereignissen der Endzeit und den Vorzeichen des Endes zu forschen, nicht nur, weil sie dadurch die Zeit des Endes auszurechnen meinten, sondern auch, weil sie besonders in der Beschreibung der Endzeit ihrer Phantasie die Zügel schießen lassen konnten. Die Schilderung dieser schrecklichen Endzeit haben sie der biblischen und profanen Geschichte entnommen in der Annahme, daß alles Schreckliche, das in der Geschichte vorgekommen war, in der Endzeit in noch nicht dagewesenem Maße wiederkehren werde. Auch schöpften sie gerne aus den Weissagungen der alten Propheten, deren Drohungen in der Endzeit verwirklicht werden sollten und endlich aus dem großen Schatz der apokalyptischen Tradition. In der späteren rabbinischen Literatur hat man für diese letzte böse Zeit einen besondern Ausdruck, nämlich die Wehen des Messias (s. Volz 173). Man findet diesen Ausdruck teilweise schon Mt 24, 8, Mk 13, 8.

Was die Steigerung des Übels betrifft, so gilt bei Esra der Grundsatz, daß alles Elend, das man jetzt vereinzelt vorfindet, am Ende vereint und bis aufs äußerste getrieben wird, und daß die Gottlosigkeit der Menschen ihren Gipfelpunkt erreicht. So fanden die Apokalyptiker gerade in der Zunahme des Elends und der Gottlosigkeit einen Trost; denn je größer das Unglück und die sittliche Verdorbenheit wurde, desto näher rückte das Ende heran. Das Ende kommt ja, wenn Sions Erniedrigung voll ist (6, 18), und die Baruch-Apokalypse sagt: „Darum habe ich (Gott) jetzt Sion verstoßen, damit ich so eilig als möglich die Welt heimsuche zu ihrer Zeit“ (20, 2).

So sagt unser Apokalyptiker (14, 15—17): „Denn viel schlimmere Leiden, als du selber erlebt hast, sollen noch geschehen. Denn je schwächer die Welt vor Alter wird, um so mehr wird es Leiden geben, die über ihre Bewohner ergehen.

Die Wahrheit muß sich noch mehr entfernen
und die Lüge sich nähern."

„Da wird der Ungerechtigkeit viel sein, mehr noch, als du jetzt selber siehst und du von früher gehört hast"[1] (5, 2; vgl. Hen 91, 6—7; Jub. 23, 14—21; Sib. IV, 152 ff.; V, 73 f.). „‚Das Gebiet' der Wahrheit wird verborgen sein ‚und das Land des Glaubens ohne Frucht'"[2] (5, 1). „Da verbirgt sich die Vernunft und die Weisheit flieht in ihre Kammer; viele suchen sie und finden sie nicht. Der Ungerechtigkeit aber und Zuchtlosigkeit wird viel sein auf Erden. Dann fragt ein Land das andere und spricht: Ist etwa die Gerechtigkeit, die das Rechte tut, durch dich gekommen? Und es wird antworten: Nein!" (5, 9—11; vgl. Bar 48, 33 36; Is 59, 14 f.) Der Schrecken der Menschen macht die Frevel bis zum Wahnsinn wachsen. „Da werden die Erdenbewohner von gewaltigem Schrecken erfaßt" (5, 1). „Da wird gewaltige Erregung über die Erdenbewohner fallen, daß sie Kriege wider einander planen, Stadt gegen Stadt, Ort gegen Ort, Volk gegen Volk, Reich gegen Reich" (13, 30). „Erscheinen wird

Empörung in den Ländern[3],
Verwirrung in den Völkern,
Anschläge unter den Nationen,
Unruhen unter den Fürsten,
Gärung unter den Herrschern" (9, 3 f.; vgl. Bar 70, 7).

„Freunde bekämpfen plötzlich einander" (5, 9). „In jener Zeit werden Freunde einander als Feinde bekämpfen, so daß die Erde samt ihren Bewohnern sich davor entsetzt" (6, 24). Bei

---

[1] Diese und ähnliche Ausdrücke werden oft gebraucht, um anzudeuten, daß in der Endzeit die Übel ihren Gipfelpunkt erreichen (Dn 12, 1, Ass. M. 8, 1, Mt 24, 21; vgl. Ex 10, 14; 11, 6).

[2] So liest Gunkel nach Syr. Die lateinische Version hat: „Et abscondetur veritatis via, et sterilis erit a fide regio." Vom Lande des Glaubens und vom Orte der Hoffnung redet Baruch 59, 10; dort wird jedoch wahrscheinlich das Paradies angedeutet.

[3] Nach Box wird hier vom Erdbeben gesprochen (lat.: motio locorum; syr.: motiones locorum). Wegen des Parallelismus aber versteht man diesen Ausdruck mit Gunkel richtiger von einem politischen Ereignis.

den Propheten gilt dies letzte als ein Zeichen des tiefsten sittlichen Verfalls und wahnsinniger Verblendung (vgl. Is 19, 2; Jer 9, 4; 25, 26; Ez 38, 21; Mich 7, 2; Hab 2, 15; Agg 2, 23; Zach 8, 17; Mt 24, 6 f.).

Seit Daniel ist das letzte Weltreich die Verkörperung der zum Gipfel steigenden Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit, des sich über alles erhebenden Hochmuts (Dn 7, 7 19 23; vgl. Hen 90, 17; Bar 39, 5 f.; Sib. III, 175—191). So ist auch bei Esra der Adler das Symbol des letzten Weltreiches (des römischen), das furchtbarer sein wird als alle Reiche, die vor ihm gewesen sind (12, 13).

Die Bosheit des letzten Weltreiches gipfelt gewöhnlich in einer Person, dem letzten Herrscher. Auch hier ist Daniel das Vorbild (7, 24 f.; vgl. Bar 36, 6—9; Ass. M. 8; Sib. V, 33 f. 101 f. 219 ff.). Zum Bilde des Endtyrannen lieferten verschiedene Herrscher der Geschichte ihre Züge: Antiochus Epiphanes, Herodes, Nero. In der Adlervision Esras hält das mittlere Haupt des Adlers die ganze Erde in Zaum, peinigt ihre Bewohner aufs äußerste und führt die Herrschaft über den Erdkreis gewalttätiger als alle Flügel vor ihm (11, 32). Wahrscheinlich ist dieser Herrscher Kaiser Vespasian. Er wird vom Apokalyptiker als der schrecklichste Tyrann gekennzeichnet, denn unter ihm wurde Jerusalem verwüstet. Die drei Herrscher der Endzeit (wahrscheinlich Vespasian, Titus und Domitian) heißen mit Recht Häupter (κεφαλαί) des Adlers, weil sie es sein werden, die seine Frevel auf den Höhepunkt bringen (ἀνακεφαλαιοῦν) und sein Äußerstes vollführen (12, 25).

Hierher gehört wahrscheinlich auch die mysteriöse Aussage 5, 6: „Und zur Herrschaft kommt, den die Erdenbewohner nicht erwarten.“ Dies stimmt nicht mit der Adlervision, weil dort von einem unerwarteten Endtyrann keine Rede ist; es ist vielmehr einer andern Tradition entnommen, wahrscheinlich der des Nero redivivus, der nach Sib. IV, 138 f.; V, 33 f. 214—227 zurückkehren wird als der grausame Herrscher der Endzeit[1].

[1] Die Fabel von Nero redivivus war zur Zeit unserer Schrift schon bekannt. Duruy schreibt darüber in seinem Werke „Histoire des Romains“

Vielleicht aber ist an dieser Stelle 5, 6 vom Endtyrann keine Rede und wird einfach ein Beispiel gegeben, wie in der Endzeit alle Ordnung in Unordnung sich wandeln wird. Vgl. Bar 70, 3—4, wo gesagt wird, daß die Verachteten über die Angesehenen herrschen, die Geringen über die Gepriesenen, die Wenigen über die Vielen, die nichts waren über die Mächtigen, die Armen über die Reichen, die Frevler über die Helden.

5, 3 f. sagt der Engel zu Esra: „Das Land, das du jetzt herrschen siehst, wird weglose Wüste sein; man wird es verlassen sehen; fristet dir der Höchste das Leben, so wirst du es nach drei Zeiten in Verwirrung sehen.“ [1] Daß Esra mit diesem jetzt herrschenden Reiche Rom andeutet, ist klar; mit den drei Zeiten meint er die apokalyptische Geheimzahl, die seit Daniel (7, 25) die Dauer der letzten Schreckenszeit angibt (vgl. Esr 6, 24).

Die Gesetze der Natur lösen sich auf, alles wird Unnatur. Die Gestirne, denen Gott bei der Schöpfung aufgetragen hat, dem Menschen zu dienen (6, 45), und deren strenger Gehorsam ihm oft zur Nachfolge vorgehalten wird (Hen 41, 5; 43, 2, Ps Sal. 18, 10; vgl. Esr 8, 22 f.), verlassen ihre Ordnung: „Da wird plötzlich die Sonne bei Nacht scheinen, und der Mond am Tage“ (5, 4; vgl. Ilen 80, 4; Sib. IV, 56 f.; Test. Levi 4; Is 13, 10; 24, 23; Ez 32, 7; Joel 2, 10; 3, 15; Am 8, 9 usw.). „Die ‚Ausgänge‘ kommen in Verwirrung“ (5, 5; Lesung Gunkels). Diese Ausgänge sind die Pforten des Himmels, aus denen

IV 554: „Comme il (Néron) n'avait pas été publiquement exécuté, quelques-uns crurent qu'il n'était point mort et des imposteurs prirent son nom. Dès l'année 69, un esclave qui lui ressemblait se fit passer pour lui à Cythnos et mit en émoi l'Asie et la Grèce. Un autre parut sous Titus. ‚Vingt ans après‘, dit Suétone, ‚pendant ma jeunesse, il y eut encore un faux Néron que les Parthes s'empressèrent d'accueillir et qui ne nous fut livré qu'avec beaucoup de peine.‘ A Rome même, chaque année au printemps et le 9 juin, son tombeau fut couvert de fleurs et de couronnes; sur la tribune aux harangues, on apportait furtivement son image et l'on affichait des édits où il annonçait son prochain retour et ses vengeances.“

[1] Wie die Siebenzahl die Zahl der Vollkommenheit ist, so deutet die Zahl $3^1/_2$ oder bisweilen 3 auf etwas Unvollkommenes, Fehlerhaftes, Täuschendes hin.

Sonne, Mond, Sterne und Winde hervorkommen (Esr 6, 1. Hen Kap. 72—79. 2 Bar Kap. 6); wenn die Ausgänge also in Verwirrung geraten, kommt am Himmel alles in Unordnung.

„An vielen Orten tut sich der Abgrund auf, und lange Zeit bricht Feuer hervor" (5, 8). Dieser Satz hat vielleicht ursprünglich den Weltbrand angedeutet; denn die Endzeit wird oft mit den Farben des Weltunterganges geschildert (Volz 187). Wahrscheinlicher ist jedoch, daß hier der Ausbruch vulkanischer Berge gemeint ist, wie Sib. IV, 81 130—136.

„Plötzlich werden besäte Felder ohne Frucht erscheinen, und volle Scheuern werden unversehens leer gefunden" (6, 22). Dieses für Bauernphantasie berechnete Vorzeichen (Gunkel), deutet auf Hungersnot hin (vgl. Sib. III, 539 f.; Hen 80, 2; Bar 27, 6; Abrah. 30; Jub. 23, 18).

Zu diesen Plagen der letzten Zeit kommen die eigentlichen „portenta", d. h. die Wunderzeichen, die durch ihren wunderbaren Charakter etwas Entsetzliches ankündigen (vgl. 2 Makk 5, 2—4).

Wenn in erregten Zeiten die erhitzte Phantasie schon allerlei zu erleben und zu sehen glaubt, wie Flavius Josephus (Volz 185), Livius u. a. gut zeigen, dann darf es nicht wundernehmen, daß die Apokalyptiker allerlei Schreckliches von der Endzeit zu erzählen wissen. Wenn Gott Esra die Zeichen der Endzeit ankündigt, erbebt der Ort, wo er steht, denn die Tiefen der Erde verstehen, daß von ihnen selber die Rede ist; sie zittern und schwanken, denn sie wissen, daß an ihnen beim Ende eine Verwandlung geschehen soll (6, 14—16). So ist es auch in der Endzeit: die leblose Natur, die Tiere ahnen das Ende. Der sterbende Äon liegt in den Todeszuckungen. „Von Bäumen wird Blut träufeln" (5, 5). Einen ähnlichen Gedanken findet man Sib. III, 803: „Durch blutige Tropfen aus den Felsen wird ein Zeichen geschehen." Man braucht also diesen Gedanken Esras nicht daraus zu erklären, daß man sich gewisse heilige Bäume beseelt dachte (Gunkel). Vgl. Ep. Barn. 12, 1, wo dieser Satz im christlichen Sinne die Kreuzigung Christi andeutet.

„Steine werden schreien“ (5, 5). Vielleicht findet diese Idee ihren Ursprung in Hab 2, 11: „Denn ein Stein aus der Mauer klagt, und ein Balken aus dem Holzwerk antwortet ihm.“ Das Schreien von Steinen wurde als ein besonders schreckliches Portentum angesehen, weil nach der jüdischen Auffassung unter den leblosen Wesen die Steine am meisten des Lebens und der Bewegung entbehrten (Ex 15, 16. 1 Sm 25, 37. Lk 19, 40. Mt 3, 9). Daß in der Endzeit leblose Wesen anfangen zu reden, findet man öfters; so sagt die Sibylle V, 181: „In dir (d. h. Ägypten) werden die Pyramiden eine schamlose Stimme ertönen lassen.“

„Die Vögel wandern aus“ (5, 6). „Die wilden Tiere verlassen ihr Revier“ (5, 8). Im Gegensatz zu den Menschen, die die Zeichen des Endes nicht verstehen, haben die Tiere das Vorgefühl des nahenden Endes, sie suchen dem allgemeinen Untergange durch Flucht zu entgehen (vgl. Sib.V, 350). Man beachte, daß die Babylonier, wie auch die Griechen und Römer, die Vögel als himmlische Boten betrachteten, die im Auftrage der Götter hin und her flogen (Morris Jastrow jr., Die Religion Babyloniens und Assyriens II [Gießen 1905] 798 ff.).

„Das Meer von Sodom bringt Fische hervor“ (5, 7). Das Wunderbare besteht darin, daß das Meer von Sodom, in dem sonst, des hohen Salzgehalts wegen, die Fische nicht leben können, jetzt solche hervorbringt. Dieses Wunderzeichen erinnert stark an Ez 47, 8 f.: „Dieses Wasser (das unter der Schwelle des Tempels hervorquillt) geht hinaus in die östliche Mark und fließt hinab in die Araba, und wenn es in das (Tote) Meer kommt, ‚das salzige Wasser‘, so wird das Wasser gesund. Und geschehen wird's, daß alle lebendigen Wesen, die da wimmeln, leben werden, wohin irgend ‚der Fluß‘ kommt, und der Fische gar viel sein werden; denn wenn dieses Wasser dorthin gekommen sein wird, wird es gesund werden und leben alles, wohin nur der Fluß kommt.“ Alle Versionen ohne Ausnahme haben in Esra 5, 7 „das Meer von Sodom“. Box (z. St.) meint jedoch, daß „von Sodom“ eine Glosse ist, weil ein lokales Ereignis, wie dieses, in die Schilderung von Wunderzeichen

so allgemeiner Art nicht hineinpaßt. Wenn er recht hat, muß man den Satz so verstehen, daß das Meer die toten Fische ans Ufer wirft (vgl. Is 50, 2).

Nach der lateinischen Übersetzung ist auch in der zweiten Hälfte von Vers 7 vom Sodomitischen Meere die Rede: „et dabit vocem noctu, quam non noverunt multi, omnes autem audiunt vocem eius.“ So würde der Sinn sein, daß das Meer von Sodom in der Endzeit des Nachts gewaltig brüllt, so daß alle Menschen es hören; viele aber werden diese Warnung nicht verstehen[1]. Nach Box jedoch steht der zweite Teil dieses Verses für sich, und er liest dann „quem“ anstatt „quam“ (hebr. ascher). Die Übersetzung lautet in diesem Falle: „Und einer, den viele nicht kennen, läßt seine Stimme des Nachts hören und alle hören seine Stimme.“ Wer diese Person ist, sagt Esra nicht; die Apokalyptiker lieben solche dunkle, für ihre Zeitgenossen wahrscheinlich leicht verständliche Aussagen. Vielleicht ist es wohl die Stimme Gottes; denn die Sibylle V, 344 f. weissagt, daß in der Endzeit ein donnerartiges Getöse, die Stimme Gottes, zu hören ist oder die Stimme des Messias; denn der Jude meint, daß man überall in der ganzen Welt sofort die Stimme seines Messias hört (Volz 224)[2]. Von geheimnisvollen Stimmen, die Unglück ankündigen, ist öfters die Rede. Nach Flavius Josephus (Bell. iud. IV, 286) hörte man während der Belagerung Jerusalems ein unheimliches Gebrüll der zitternden Erde; nach Bell. iud. III, 288 hörten die Priester bei ihrem Dienst im Tempel den vielstimmigen Ruf: Lasset uns von hinnen ziehen (Volz 185). Auch der babylonische Talmud sagt, daß man in der Endzeit Stimmen vernehmen wird (Sanh. 97a). Nach Sib. IV, 174 wird vor dem Ende die ganze Welt ein Gebrüll und einen schreck-

[1] Es ist ein in der Eschatologie oft vorkommender Zug, daß die Menschen der Endzeit die Wunderzeichen nicht verstehen oder wenigstens nicht verstehen wollen (Esr 5, 9 f.; 9, 1 f. Bar 48, 33 36; 70, 5. Hen 99, 8).

[2] Nach den Rabbinen erhebt der Vorläufer des Messias, Elias, seine Stimme auf den Bergen Israels so laut, daß man sie von einem Ende der Erde bis zum andern hört (Weber 352).

lichen Schall hören. Nach Esr 13, 33 hören alle Völker die Stimme des Messias (vgl. 6, 23).

„Weiber gebären Mißgeburten" (5, 8; vgl. Hen 99, 5). „Jährige Kinder werden ihre Stimme erheben und reden; Schwangere gebären Frühgeburten im dritten und vierten Monat; die aber bleiben am Leben und laufen umher" (6, 21; vgl. Jub. 23, 25). Bei den Völkern des Altertums wies eine auffallend anormale Geburtserscheinung auf ein ganz ungewöhnliches Ereignis hin. Die babylonisch-assyrischen bârû-Priester haben unendlich lange Verzeichnisse von allerlei monstruösen Geburtserscheinungen bei Menschen und Tieren zusammengestellt, von denen jede auf dieses oder jenes Ereignis hindeutete (Jastrow II 836—946). Flavius Josephus erzählt, daß vor der Verwüstung Jerusalems eine Kuh, die der Hohepriester zum Altar führte, ein Lamm gebar (Volz 185).

„Im süßen Wasser findet sich salziges" (5, 9). Man findet diese Stelle auch in den (christlichen) „Paralipomena Ieremiae Prophetae" (ed. Ceriani) 9, 16: τὰ γλυκέα ὕδατα ἁλμυρὰ γενήσονται (bei Gunkel).

„In jener Zeit werden die Menschen hoffen und nicht erlangen, sich abmühen und nicht zum Ziele kommen" (5, 12). Alle menschliche Hoffnung und Arbeit wird also vergebens sein. So sagt auch Baruch (70, 5): „Und nicht wird sich alsdann, was die Menschen denken, verwirklichen, auch nicht, was die Mächtigen sinnen. Und nicht wird sich die Hoffnung derer, die da hoffen, verwirklichen" (vgl. auch Bar 48, 39).

„Bücher werden aufgetan im Angesicht der Veste, die werden alle auf einmal sehen" (6, 20). Von himmlischen Büchern ist sehr oft die Rede in der spätjüdischen Literatur. Diese Bücher sind entweder Gerichtsbücher, in welchen die Handlungen der Menschen (Hen 89, 62; 98, 7 f.; 104, 7. Bar 14, 1) oder die Namen der Gerechten und Sünder (Jub. 19, 9; 30, 20 f.) aufgeschrieben sind, oder die Bücher der göttlichen Ratschlüsse (Hen 93, 1—3; 103, 2 f.; 106, 19 f. Jub. 5, 13, 23, 32. Test. Levi 5. Test. Asser. 7). Wahrscheinlich sind an dieser Stelle

die Bücher, die die Ereignisse der Endzeit enthalten, gemeint. Gunkel schreibt hierzu: „Gemeint sind an dieser Stelle Bücher, die Plagen enthalten, wie Offb 5, 1. Solche Bücher werden als Zauberbücher gedacht; ihr Öffnen bewirkt, daß die Plagen wirklich geschehen." Das Öffnen des Buches oder der Bücher bedeutet jedoch vielmehr, daß die Geheimnisse der Zukunft, die bis jetzt nur Gott und einigen Auserwählten bekannt waren, öffentlich in Erscheinung treten werden. Wahrscheinlich hat man sich diese Bücher als versiegelt zu denken wie Is 29, 11 und Dn 8, 26; 12, 4 9, so daß das Öffnen der Entsieglung der Bücher gleichkommt.

„Die Drommete wird laut erschallen; alle Menschen vernehmen sie plötzlich und beben" (6, 23). Das Ende wird also durch einen Posaunenstoß angekündigt. Bei Is 27, 13 wird der Posaunenschall in Verbindung gebracht mit der Rückkehr der Verbannten: „Gestoßen wird in die große Posaune und kommen werden die Verlorenen im Lande Syrien" usw. So auch Ps Sal. 11, 1 f.: „Posaunet in Sion mit der Lärmposaune für die Heiligen. . . . Tritt hin, Jerusalem, auf eine Warte und siehe deine Kinder vom Aufgang und Niedergang zusammengebracht vom Herrn." Im Gebete Schmone betet der Jude täglich: „Stoß in die Posaune zu unserer Befreiung." Auch Sib. IV, 173 spricht von Trompeten und von einem schrecklichen Schalle, den die ganze Welt hören wird.

„Wasserquellen stehen still und laufen drei Stunden lang nicht" (6, 24). Dieses Wunderzeichen ist deshalb so außerordentlich, weil das Hervorsprudeln der Quellen mit dem Laufe der Gestirne als die regelmäßigste und beständigste Naturerscheinung galt. „Von Ewigkeit kommen sie aus den Tiefen" (Ps Sal. 17, 19). „Die schönen Wasser kommen aus den verborgenen Gegenden der Berge von der Schöpfung an bis in Ewigkeit" (Hen 69, 17). Die Sibylle nennt die Wasserquellen „immer rinnend" (IV, 14). Die drei Stunden deuten wieder die Dauer der Endzeit an (vgl. Esr 5, 4). Daß in der Endzeit die Wasserquellen versagen, findet man auch Ps Sal. 17, 19. Ass. M. 10, 6. Test. Levi 4.

Man kann noch die Frage stellen, ob nach der Meinung Esras diese Plagen und Vorzeichen allgemein auf der ganzen Welt oder nur in einem bestimmten Erdteile vorkommen. Baruch stellt diese Frage ausdrücklich und bekommt die Antwort: „Die ganze Erde (wird das treffen), was sich alsdann ereignet; darum werden es alle wahrnehmen, die am Leben sind“ (Bar 29, 1). Dies ist ohne Zweifel auch die Ansicht Esras; denn die Zeichen und Plagen sind ganz allgemeiner Art und haben den Tod aller Nicht-Gerechten zur Folge 9, 7 (durch Krieg 9, 3; 5, 9; 6, 24, Feuer 5, 8, Hungersnot 6, 22 usw.). Esra sagt ja auch ausdrücklich, daß alle Menschen eine Stimme (5, 7), den Schall der Trompete hören (6, 22).

Esra spricht auch von den Vorläufern des Messias: „Da ‚erscheinen‘ die Männer, die einst entrückt wurden, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt. Dann wird das Herz der Erdenbewohner verändert und zu neuem Geiste verwandelt“ (6, 26). Diese Männer, die vor ihrem Tode in den Himmel aufgenommen wurden, sind Henoch (Gn 5, 24. Jub. 4, 23. Hen 39, 3; 70, 1—3; 89, 52), Elias (4 Kg 2, 11). Baruch (Bar 76, 2), Esra (Esr 14, 9 49). Der Prophet Malachias hatte vorhergesagt, daß vor dem großen Ende ein Bote vor Gott einhergehen werde (Mal 3, 1); dieser Bote ist nach demselben Propheten Elias (4, 5), und er hat als Aufgabe, den Frieden wiederherzustellen (4, 6). Auch Sirach spricht vom wiederkehrenden Elias (48, 10 f.). In Nachahmung dieser Stellen hat man später fast alle großen Männer der Geschichte beim Anfange des Messiasreiches auf Erden zurückkehren lassen, so Moses, David, Ezechias, Jeremias; man wollte diese Heroen der Vergangenheit in der messianischen Heilszeit nicht entbehren. Bisweilen treten diese Personen nicht als Vorläufer des Messias auf, sondern erscheinen zugleich mit ihm; auch dieser Überlieferung werden wir bei Esra begegnen (7, 28). An der jetzigen Stelle aber (6, 26) werden sie nach den letzten Drangsalen und vor der Ankunft des Messias auf Erden erscheinen. Mit ihrem Auftreten wird die Herzenserneuerung

der Erdenbewohner in Verbindung gesetzt; sie haben also den Auftrag, die Menschen durch ihre Bußpredigt zu bekehren. Der Messias übt, wie wir später sehen werden, auf die Herzenserneuerung der Menschen gar keinen Einfluß aus.

Die Endzeit, wie sie sich aus dem Vorhergehenden ergibt, ist eine Zeit des größten physischen und sittlichen Elends, eine traurige Zeit für die ganze Menschheit. Nicht nur werden die Gottlosen durch die hereinbrechenden Plagen vernichtet, sondern auch die Gerechten, die aus allen diesen Gefahren gerettet werden sollen, haben doch in dieser Zeit viel zu leiden. Für die Gerechten wird die letzte Zeit wie das Fegfeuer der Sündenabbüßung dienen. So sagt Esra 8, 50: „Denn ‚durch viele schlimme Demütigungen' müssen in der letzten Zeit die Erdenbewohner gedemütigt werden, weil sie in schlimmem Übermute gewandelt sind." Die letzte Schreckenszeit durchmachen war die conditio sine qua non zur Teilnahme am messianischen Heile. Die Heilszeit erleben war das Ideal der Juden, besonders derer, die an die individuelle Eschatologie nicht dachten. Glücklich derjenige, der dann leben wird! ist ein stehender Ausdruck (Sir 48, 11. Ps Sal. 17, 44; 18, 6 usw.). Die letzte Zeit erregte aber dermaßen Furcht, daß man zu zweifeln anfing, ob es vielleicht nicht besser wäre, vorher zu sterben und also die Endzeit und das Messiasreich nicht zu erleben; besonders da, wo der Glaube an das individuelle Fortleben der Seele nach dem Tode lebendig war, wurde diese Frage aufgeworfen. Auch Esra stellt sich dieselbe 13, 16—24: „Denn wie ich denke in meinem Sinne: Wehe denen, die übrigbleiben in jener Zeit! aber noch viel mehr: Wehe denen, die nicht übrigbleiben! Denn die nicht übrigbleiben, müssen traurig sein; denn sie kennen zwar die Freuden, die für die letzte Zeit bereitstehen, werden aber selbst nicht zu ihnen gelangen. Aber wehe auch denen, die übrigbleiben; ‚deshalb, weil' sie große Drangsale und viele Nöten schauen müssen, wie diese Träume zeigen. Und doch ist es ‚besser', dies, wenn auch durch Gefahren, zu erlangen, als wie eine Wolke aus der Welt zu scheiden und die Dinge der Endzeit nicht zu

sehen.“ — Auch der Engel antwortet ihm, daß die Überlebenden bei weitem seliger sind als die Entschlafenen.

Eine letzte Frage, die man bezüglich der Endzeit noch stellen könnte, ist diese: Hat Esra, der doch in der Endzeit zu leben glaubte, gemeint, daß schon einige oder die meisten dieser Zeichen während seines Lebens in Erfüllung gingen? Eine Andeutung, daß dem tatsächlich so ist, finden wir 9, 1—4. Hier fragt Esra nicht nur nach den Zeichen, die dem Heile vorausgehen, sondern auch nach der Zeit, wann diese eintreffen werden. Der Engel antwortet ihm: „Das ermiß du bei dir selber; und wenn du siehst, daß ein Teil der angekündigten Zeichen vorüber ist, dann wirst du erkennen, daß nun die Zeit gekommen ist, da der Höchste die Erde heimsuchen wird.“ — Der Verfasser scheint hier seinen Zeitgenossen die Überzeugung nahelegen zu wollen, daß die Zeichen teilweise schon in Erfüllung gehen.

Zweiter Abschnitt.

Die national-irdische Hoffnung.

Man kann die Lehre Esras über den Messias und das Messiasreich nur dann richtig auffassen, wenn man sie vergleicht mit den Ansichten, die im Spätjudentum beim Volke, bei den Rabbinen und Apokalyptikern über den Messias und dessen Reich im Umlauf waren.

Das Volk dachte sich den Messias als einen mächtigen König aus Davids Geschlecht, der die Feinde Israels besiegt, seinem Volke die Unabhängigkeit sichert und einen besonders in materieller Hinsicht glücklichen Zustand schafft. Wie lebendig diese Hoffnung unter dem Volke war, zeigt der große Anhang, den die Pseudo-Messiasse sich in dieser Zeit so leicht erwarben. So erzählt Josephus, daß bald nach dem Tode Herodes' ein gewisser Judas, Sohn des Hiskia, sich der Hauptstadt Galiläas, Sepphoris, bemächtigte und nach der Königsherrschaft strebte; weiter berichtet er noch von Theudas, der als Messias auftrat und von den Römern enthauptet wurde, von einem Ägypter, der 30000 Leute um sich versammelte

und sich in Jerusalem zum Herrscher aufwerfen wollte, von Menahem, der im Anfange des Jüdischen Krieges unter Vespasian wie ein König in Jerusalem einzog. Mehr bekannt ist der Führer des großen Krieges gegen Hadrian, Barkochba, der nicht nur vom Volke, sondern auch von einem Teil der Rabbinen, besonders von Akiba, als der Messiaskönig anerkannt wurde (Volz 209 f.). Auch Trypho, der jüdische Gegner des Justinus, gibt ein klares Zeugnis vom Glauben seines Volkes; gegen den Glauben der Christen behauptet er ausdrücklich, daß der Messias nur ein Mensch ist: ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γενήσεται (Dial. Kap. 49).

In den jüdischen Gebeten kommt die Hoffnung auf den davidischen König auch zum Ausdruck. Im Schmone-Esre betet der Jude dreimal täglich (15. Beracha): „Den Sproß Davids, deines Knechtes, lasse bald aufsprossen, und sein Horn erhebe durch deine Hilfe“ (über die Echtheit dieser Beracha siehe Schürer II 542). Auch das Musaphgebet erwartet das Aufsprossen eines Horns für David, den Knecht Gottes, und die Aufrichtung einer Leuchte für den Sohn Isais, Gottes Gesalbten.

Auch für den Verfasser des 17. Salomonischen Psalmes ist der Messias ein König aus Davids Geschlecht (V. 21), aber seine ethische Vollkommenheit wird hier stark betont. „Er wird in seinem Leben niemals straucheln gegen seinen Gott“ (V. 37). Von seiner Regierung wird mehr der religiöse als der politische Charakter hervorgehoben: „Er ist rein von Sünden, daß er herrschen kann über ein großes Volk“ (V. 36). „Er wird Jerusalem rein und heilig machen“ (V. 30). Die Feinde, die er besiegt, sind nicht die politischen Gegner des jüdischen Volkes, sondern die Sünder. Das Messiasbild dieses Psalmes mag wohl unter den frommen Kreisen des Volkes und der Rabbiner beliebt gewesen sein.

Eine mehr ins Wundertätige übergehende, aber noch immer menschliche Gestalt ist der Friedensfürst von Sib. III, 652 ff., der auf der ganzen Erde dem bösen Krieg ein Ende macht, der selige Mann von Sib. V, 414 ff., der vom Himmelsgewölbe

kommt, alle Ungerechtigkeit tilgt und Jerusalem glänzender macht als die Sonne und den Mond. Endlich auch der Messias von Bar 29, der die paradiesischen Zustände auf der Erde erneuert.

Von kosmischer Bedeutung und fast transzendent ist der neue Priester aus Test. Levi 18. „Er wird leuchten wie eine Sonne und Frieden schaffen auf der ganzen Erde." „Die Himmel, die Erde, die Völker und die Engel des Angesichtes werden sich über ihn freuen." „Die Sünde wird vergehen." „Er öffnet die Türen des Paradieses, gibt den Heiligen zu essen von dem Holze des Lebens, und bildet Beliar und gibt seinen Kindern Gewalt, auf die bösen Geister zu treten."

In den Bilderreden des Henochbuches (Kap. 37 bis 71) wird gesprochen von einem Menschensohne, der seit Ewigkeit im Himmel wohnt (39, 6). „Ihn hat der Herr der Geister auserwählt und sein Los hat vor dem Herrn der Geister alles durch Rechtschaffenheit in Ewigkeit übertroffen" (46, 3). „Er wird auf dem Throne der Herrlichkeit sitzen und unter den Taten der Menschen eine Auslese treffen" (45, 3). „Auch den Asasel, seine ganze Genossenschaft und alle seine Scharen wird er richten im Namen des Herrn der Geister" (55, 4). „Er wird ein Stab für die Gerechten und Heiligen sein, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen; er wird das Licht der Völker und die Hoffnung derer sein, die in ihrem Herzen betrübt sind. Alle, die auf dem Festlande wohnen, werden vor ihm niederfallen und anbeten und preisen, loben und lobsingen dem Namen des Herrn der Geister" (48, 4 f.). „Weisheit ist wie Wasser ausgegossen, und Herrlichkeit hört nimmer vor ihm auf von Ewigkeit zu Ewigkeit. Denn er ist mächtig über alle Geheimnisse der Gerechtigkeit, und Ungerechtigkeit wird wie ein Schatten vergehen und keine Dauer haben" (49, 1 f.).

Je nachdem die eschatologischen Ereignisse, bei denen der Messias beteiligt ist, mehr irdisch oder mehr transzendent geschildert werden, wird die Figur des Messias mit irdischen oder transzendenten Zügen ausgestattet. Je höher die Funktionen sind, die dem Messias anvertraut werden, um so höher

die Macht und Würde desselben. In der national-irdischen Zukunftshoffnung ist der niedrige Davidssohn, der zwar mit großer Macht und Herrschaft auftreten wird, aber absolut nicht ins Übernatürliche hineinreicht, zu Hause; er ist ein Mensch und aus Menschen geboren, er hat allein Bedeutung für das jüdische Volk. In die universal-transzendente Eschatologie mit ihren gewaltigen Ereignissen, der Auferstehung, dem Weltuntergange und dem Weltgerichte, paßt die immerhin bescheidene Erscheinung eines Königs aus Davids Haus nicht hinein. Daher kommt es, daß in vielen überjüdisch gerichteten und transzendenten Schriften, wie im Sib. IV, in den älteren Teilen des Henochbuches, im slavischen Henochbuch, der Messias einfach nicht erwähnt wird. Bisweilen hat man auch hier den Messias beibehalten und dann war der Menschensohn Daniels, der auf den Wolken des Himmels kommt und die Weltherrschaft von den Tieren übernimmt, eine willkommene Figur; so in den Bilderreden Henochs. Dieser Menschensohn ist überirdisch und präexistent, ein himmlisches Wesen, das nicht nur die Feinde Israels, sondern die ganze Welt richtet, der nicht nur die Heilszeit in Palästina, sondern die ewige Seligkeit einleitet.

Wenn man nach dem Gesagten die Stellen liest, wo Esra vom Messias und der Aufrichtung seines Reiches redet, dann sieht man sofort, daß sie verschiedenen Traditionen entnommen sind. Während man die Stellen 6, 25—28; 7, 26—29; 9, 7—8 als zusammengehörig ansehen kann, schon deshalb, weil an diesen Stellen das Messiasreich im Zusammenhang mit den Vorzeichen erwähnt wird, stammen das vierte, fünfte und sechste Gesicht unzweifelhaft aus ganz andern Traditionen. Wenn auch nach der Ansicht Esras in allen Visionen nur das eine messianische Reich geschildert wird, so ist es doch unmöglich, aus ihnen ein einheitliches Bild des Messias und dessen Reiches herzustellen. Es scheint mir deshalb verfehlt, alles, was Esra vom Messiasreiche sagt, übersichtlich zusammenfügen zu wollen und einen Ausspruch durch den andern zu ergänzen; man muß vielmehr die verschiedenen Traditionen gesondert

behandeln. Wir werden daher zuerst die zusammengehörigen Stellen 6, 25—28; 7, 26—29; 9, 7—8 und dann das vierte, fünfte und sechste Gesicht gesondert einer Untersuchung unterwerfen.

Erstes Kapitel.

Das Messiasreich nach 6, 25—28; 7, 26—29; 9, 7—8.

In der dritten Vision 7, 26—28 findet man folgende Beschreibung des Messiasreiches: „Denn siehe, Tage kommen, wann die Zeichen, die ich dir früher gesagt, eintreffen,

da wird die ‚unsichtbare' Stadt erscheinen
und das verborgene Land sich zeigen;

und jeder, der aus den Plagen, die ich dir vorausgesagt, gerettet ist, der wird meine Wunder schauen. Denn mein Sohn, ‚der Messias', wird sich offenbaren samt allen bei ihm und wird den Übriggebliebenen Freude geben, 400 Jahre lang. Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Messias, sterben und alle, die Menschenodem haben. Dann wird sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandeln, sieben Tage lang, wie im Uranfang, so daß niemand überbleibt. Nach sieben Tagen aber wird der Äon, der jetzt schläft, erwachen" usw.

Beim ersten Anblick wirkt diese Beschreibung des irdischen Messiasreiches in der dritten Vision, die sich mit dem unsterblichen Äon beschäftigt, befremdend, so daß nicht nur Kabisch (S. 64 ff.) diesen Abschnitt als der Quelle E zugehörig betrachtet, sondern auch Lagrange an seiner Ursprünglichkeit zweifelt (Le Messianisme usw. 103 129 f.). Wenn man jedoch die Einheit des Buches annimmt, ist dieser Abschnitt gerade der Schlußstein des eschatologischen Lehrgebäudes Esras. In dieser Beschreibung des Messiasreiches, als Vorperiode vor dem definitiven Weltende, findet man die Erklärung, wie Esra die national-irdische Hoffnung mit der universal-transzendenten verbunden hat; hier gibt Esra das eschatologische Schema, die zeitliche Reihenfolge der eschatologischen Akte, die in seinem Buche beschrieben werden. Esra wollte in den drei ersten Visionen das messianische Reich nicht ganz

übergehen, um seine Leser auf die drei folgenden Visionen, die ausschließlich über die Aufrichtung dieses Reiches handeln, vorzubereiten. Die Erscheinung der Stadt und des Landes (7, 26), deutet auf die vierte Vision, wo Esra das neue Jerusalem auf völlig neuem Boden erscheint; die Offenbarung des Messias (7, 28) weist auf die Erscheinung des Löwen und des Menschen in der fünften und sechsten Vision; die Begleiter des Messias (7, 28) werden auch in der sechsten Vision (13, 52) erwähnt; von den Wundern, die die Übriggebliebenen schauen werden (7, 27) ist auch in der sechsten (13, 50), von der Freude, die der Messias schafft (7, 28), in der fünften Vision (12, 44) die Rede. Aus diesem Vergleich ist klar, daß der Autor der vierten, fünften und sechsten Vision auch den Abschnitt 7, 26 bis 28 verfaßt hat.

Es fällt sofort auf, daß in diesem Abschnitt das Messiasreich recht farblos und schemenhaft geschildert wird. Nur die Hauptmomente, die Erscheinung der Stadt und des Landes, die Offenbarung des Messias und seiner Begleiter, die Freude der Übriggebliebenen, die 400jährige Dauer des Reiches, der Tod des Messias und der Heilsgenossen, werden summarisch angegeben. Auch dies ist wohl nicht ohne Grund. Esra erzählt den Verlauf des messianischen Reiches an dieser Stelle nur flüchtig, weil dies für seinen Zweck genügte und eine umständliche Beschreibung in der dritten Vision, die vom neuen Äon handelt, nur störend wirken würde. Weil an dieser Stelle der provisorische Charakter des Messiasreiches sofort ins Auge springt, wollte Esra die Herrlichkeit des neuen Jerusalems und die Erhabenheit der Messiasfigur, die er in den drei folgenden Visionen so ausgiebig darstellt, und die mit dem vorübergehenden Charakter des Reiches nicht gut zu vereinbaren ist, hier nur leicht andeuten.

Was lehrt Esra in den drei ersten Visionen (6, 25—28; 7, 26—29; 9, 7—8) über das Messiasreich?

Wenn die Vorzeichen eintreffen, so sagt der Engel (7, 26), dann werden die „unsichtbare“ Stadt und das verborgene Land in Erscheinung treten. Daß die bis jetzt unsichtbare

Stadt das himmlische Jerusalem ist, das beim Anfang des messianischen Reiches auf der Erde erscheinen wird, ist klar. Die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 war den Juden ein quälendes Problem. Auf welche Weise würden sich jetzt die alttestamentlichen Weissagungen über die herrliche Zukunft Jerusalems verwirklichen? Während einige den Aufbau des irdischen Jerusalems erhofften (z. B. Bar 32, 4), hat Esra mit seiner pessimistischen Anschauung der jetzigen Weltordnung das irdische Jerusalem ganz aufgegeben, er erwartet ein neues Jerusalem aus dem Himmel. Auf dieses neue Jerusalem werden wir bei der Behandlung der vierten Vision weiter zu sprechen kommen.

Über die Frage, was mit dem verborgenen Lande gemeint ist, sind die Autoren nicht einig. Gunkel (z. St.) meint, es sei das Paradies, weil auch sonst Paradies und Gottesstadt nebeneinander genannt werden (Bar 4, 6. Offb 22, 2). Ich glaube jedoch mit Volz (S. 34) und Vaganay (S. 97), daß hier nicht das Paradies, sondern das Palästina der Heilszeit angedeutet wird. Das Paradies ist in unserem Buche die allgemeinmenschliche Heilsstätte der ewigen Seligkeit (7, 36 123) und paßt nicht zu dem nationalen Messiasreiche. In Verbindung mit der nationalen Hoffnung wird bei Esra Palästina immer als Heilsort erwähnt: „Die Übriggebliebenen werden mein Heil schauen in meinem Lande und auf meinem Gebiete, das ich mir seit Ewigkeit her geheiligt“ (9, 8); „den Rest meines Volkes, die in meinem Lande übriggeblieben sind, wird der Messias erlösen und ihnen Freude verleihen“ (12, 34); so auch 13, 48. In der vierten Vision ist dieses neue Palästina wahrscheinlich vorgestellt durch das Feld „Ardaf“, wo Esra das neue Jerusalem erscheint; das himmlische Jerusalem darf ja nicht mit dieser bösen Erde in Berührung kommen, sondern nur auf neuem Boden stehen. Darauf deutet der Engel, wenn er zu Esra sagt (10, 54): „Es darf kein menschliches Bauwerk da bestehen, wo die Stadt des Höchsten sich offenbaren soll.“

Dann erscheint der Messias (7, 28). Der Name, womit der Messias angedeutet wird, variiert in den verschiedenen Über-

setzungen. Im lat.: „filius meus Iesus", ist das Wort „Iesus" selbstverständlich ein christlicher Einschub; Syr. und Ar.[1] haben „filius meus Messias", Ar.[2] „Messias", Arm. „Messias Dei". Syr. und Ar.[1] haben ohne Zweifel die ursprüngliche Lesung. Den Namen „filius meus" für den Messias findet man in der ganzen spätjüdischen Literatur nur in unserem Buche (Hen 105, 2 ist es spätere Interpolation). Drummond (The Jewish Messiah 285 ff.) vermutet, daß der Titel „filius meus" teilweise eine Übersetzung des griechischen Wortes παῖς ist, das eigentlich Knecht bedeutet und teilweise von Christen in den Text eingetragen wurde. Wenn der Titel „filius meus" nur im Abschnitt 7, 26—29 vorkäme, würde man ihn nicht nur wegen der Seltenheit dieses Titels, sondern auch wegen der abweichenden Lesungen der verschiedenen Übersetzungen als Einschub betrachten. Man findet ihn jedoch auch 13, 32 37 52; 14, 9, und er ist deshalb auch 7, 28 f. als ursprünglich zu behalten. Unser Verfasser hat diesen Messiasnamen dem 2. Psalm, der damals sicher messianisch gedeutet wurde (vgl. Ps Sal. 17, 23), entnommen; denn die sechste Vision, wo dieser Name dreimal (13, 32 37 52) vorkommt, ist eine Paraphrase dieses Psalmes. Lagrange (Le Messianisme usw. 105) bemerkt mit Recht, daß Esra nicht den Terminus „Sohn Gottes" verwendet; er läßt Gott den Messias „mein Sohn" nennen, wodurch die Bedeutung dieses Attributs einigermaßen abgeschwächt wird.

Es wird gesagt, daß der Messias sich offenbart (lat. revelabitur) (7, 28). Aus dieser Stelle allein kann man noch nicht schließen, daß der Messias präexistent ist, denn auch ohne die Annahme der Präexistenz ist man im Spätjudentum der Ansicht, daß der Messias an einem bestimmten Zeitpunkt aus der Verborgenheit hervortritt. So führen einige aus Jerusalem gegen die Messianität Jesu an, daß man weiß, woher er kommt (Jo 7, 27) und Trypho (Dial. Kap. 8) glaubt, daß der Messias vielleicht schon geboren ist und unbekannt irgendwo weile. Aus andern Stellen unseres Buches wissen wir jedoch, daß Esra den Messias als präexistent faßt, z. B. 12, 32; 13, 52;

14, 9, daß also die Offenbarung des Messias in 7, 28 als ein Kommen aus der Transzendenz verstanden werden muß.

Der Messias ist aber nicht allein, er wird sich offenbaren samt allen bei ihm. Dieselbe Idee finden wir noch einmal bei Esra 13, 52: „Keiner der Erdenbewohner kann meinen Sohn schauen noch seine Gefährten, es sei denn zur Stunde ‚seines' Tages." Gunkel glaubt, daß mit den Gefährten des Messias das Heer der ihn begleitenden Engel gemeint ist, und er verweist auf 1 Thess 3, 13; 2 Thess 1, 7. Daß dies nicht so ist, folgt deutlich aus 14, 9, wo Gott Esra verspricht, er solle aus den Menschen entrückt werden und fürderhin bei dem Messias und seinen (Esras) Genossen verweilen, bis die Zeiten um sind (vgl. 14, 49). Mit diesen Genossen sind natürlich keine Engel, sondern Wesen gleicher Natur mit Esra gemeint, namentlich entrückte Gerechte der Urzeit. Auch ist zu beachten, daß die Engel, wenn sie zum Endakt mit Gott oder mit dem Messias erscheinen, immer Gerichtsfunktionen zu erfüllen haben; hier ist aber von einem Gerichte keine Rede.

Auch kann man unter den Begleitern des Messias nicht alle Gerechten verstehen, weil später in V. 32 von diesen gesprochen wird. Es sind nur wenige bevorzugte Gerechte, die, wie aus 14, 9 hervorgeht, wie Esra, wegen ihrer großen Verdienste nicht gestorben, sondern in den Himmel entrückt sind. Es sind dieselben Personen, die in Esr 6, 26 gemeint sind, nur mit dem Unterschiede, daß sie dort das Heil der neuen Zeit vorbereiten, während sie hier bloß als Teilnehmer genannt werden. Es sind die Männer, die einst entrückt wurden, die den Tod nicht gekostet haben seit ihrer Geburt (6, 26). Solche lebend in den Himmel eingegangene Menschen sind Henoch und Elias (Gn 5, 24. 4 Kg 2, 11. Jub. 4, 23. Hen 39, 3; 89, 52), Baruch (Ap. Bar. 76, 2), Esra (Ap. Esr. 14, 9 49).

Man muß dieses Wiedererscheinen einzelner Gerechter also scharf unterscheiden von der Auferstehung, die von den Apokalyptikern oft am Anfang des Messiasreiches erwartet wird.

Auferstehen können ja nur diejenigen, die gestorben sind und deren Leib in der Erde ruht. Außerdem dehnt sich diese Auferstehung aus auf alle gerechten Juden, während bei Esra nur vom Wiederkommen einiger bevorzugter Gerechter die Rede ist. Die Vorstellung Esras hängt vielmehr zusammen mit der Idee, daß die Heilsgemeinde und der Messias jetzt schon bestehen und am Ende sichtbar werden, um sich mit der dann lebenden Generation zu einem Heilsstaate zu vereinigen (vgl. Hen 39 und 45). Weil Esra nach dem Messiasreiche noch eine allgemeine Auferstehung und eine ewige Seligkeit erwartet, hatte er nicht das Bedürfnis, alle gerechten Juden am Anfang dieses Reiches auferstehen zu lassen; allein die Heroen der Urzeit durften nach ihm in der nationalen Heilszeit nicht fehlen.

Der Messias wird den Übriggebliebenen Freude geben 400 Jahre lang (7, 28). Weder in der irdischen noch in der transzendenten Eschatologie ist ursprünglich vom Ende der Heilszeit die Rede. Oft hatte das Fortdauern der Heilszeit nur negative Bedeutung, insoweit man von einem Ende nichts wußte, später aber hatte es auch die positive Bedeutung der Ewigkeit. Nur da, wo die messianische Heilszeit zur Vorperiode herabgesetzt war, hatte diese Heilszeit eine bestimmte Dauer, namentlich bis zum Weltende. Esra ist nicht der erste Apokalyptiker, der für das Messiasreich eine beschränkte Dauer annimmt. In der Zehnwochenapokalypse (Hen 93, 1—14; 91, 12—17) stellt die achte Woche die messianische Zeit vor, während die neunte und zehnte die Wochen des Endgerichts sind. Die dritte Sibylle kennt ebenfalls ein messianisches Zwischenreich (652—660). Obwohl man die Zeit dieser beiden Stücke nicht genau feststellen kann, ist doch wohl so viel sicher, daß sie älter sind als das vierte Esrabuch.

Esra gibt hier sogar eine bestimmte Zahl: 400 Jahre. Auf Grund von Ps 90, 15 waren die Rabbinen der Ansicht, daß die Heilszeit eine Entschädigung sei für die Unglückszeit des jüdischen Volkes und daß jene Zeit genau so lange dauere wie die Unglückszeit. Je nachdem man diese Unglückszeit

berechnete, war die Dauer der Heilszeit verschieden (vgl. Volz 236). Hier wird gedacht an den 400jährigen Aufenthalt der Juden in Ägypten (Gn 15, 13). So antwortet z. B. auch R. Elieser ben Hyrkanos auf die Frage, wielange das Messiasreich dauern wird: „400 Jahre, denn es ist geschrieben (Gn 15, 13): und sie werden dienen müssen und man wird sie unterdrücken 400 Jahre lang, und es ist geschrieben (Ps 90, 15): wir haben so lange Freude gehabt, als du uns betrübt hast."

Lagrange (Revue bibl. 1905, 492) hält diese Zahl für unmöglich, weil sie nicht übereinstimmt mit den Aussagen Esras über das hohe Weltalter, z. B. 4, 44—50; er liest mit dem syrischen Texte: 30 Jahre; Vaganay (S. 99) schließt sich dieser Ansicht an. Später hat Lagrange (Revue bibl. 1907, 615) seine Meinung insoweit geändert, als er meint, es sei ursprünglich keine Zahl genannt.

Daß Esra vorher geredet hat vom hohen Weltalter und vom nahen Weltende, ist kein genügender Grund, die 400jährige Dauer des Messiasreiches als einen späteren Einschub zu betrachten, weil Esra an diesen Stellen das Messiasreich im neuen Äon einschließt. Und wenn dies auch nicht so wäre, würde man doch noch kaum berechtigt sein, die Ursprünglichkeit dieser Angabe zu verneinen, weil der Apokalyptiker nicht aus jeder einzelnen Aussage die Konsequenz zieht; bei den schulmäßigen Disputationen verlieren solche Behauptungen oft ihre prägnante Bedeutung und erscheinen als starres Dogma. Außerdem hat Rosenthal (Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akibas) nachgewiesen, daß der Verfasser unseres Buches sich mit besonderer Vorliebe dem Elieser b. Hyrkanos anschließt, der auch für das Messiasreich eine Dauer von 400 Jahren annimmt. Wenn der syrische Text die Dauer auf 30 Jahre berechnet, ist dies wahrscheinlich ein christlicher Einschub, der die Dauer des Messiasreiches mit der Lebenszeit Christi gleichstellt[1].

---

[1] Ar.[2] hat an dieser Stelle: 1000 Jahre und deutet damit auf den 1000jährigen Weltsabbat; vgl. sl. Hen 33, 1 f. (Volz 30.)

„Dann (nach 400 Jahren) wird mein Sohn, der Messias, sterben und alle, die Menschenodem haben“ (7, 29). Lagrange (Revue bibl. 1905, 492) vermutet, daß Esra den Messias sterben läßt im Anschluß an Dn 9, 26, was aber ganz unwahrscheinlich ist, weil bei Daniel der Gesalbte getötet wird, hier aber stirbt der Messias eines ruhigen Todes. Revue bibl. 1907, 615 und in Le Messianisme usw. S. 106, Note 3 hält er es für wahrscheinlich, daß die Erwähnung des Todes des Messias ein christlicher Einschub ist, weil die zwei arabischen Versionen und die armenische nicht über diesen Tod sprechen. Auch diese Behauptung ist sehr unwahrscheinlich, weil ein Christ den Messias doch nicht zugleich mit allen andern Menschen sterben lassen konnte. Andere behaupten gerade das Gegenteil, daß nämlich Esra hier der christlichen Lehre von der göttlichen Natur des Messias entgegentritt (Volz 34). Der einzige Grund, weshalb Esra den Messias sterben läßt, ist der, daß er den Abstand zwischen diesem und jenem Äon so scharf wie möglich betonen will. Dieser Äon muß ganz und gar vergehen und ebenso der Messias (vgl. Esr 4, 29). Deshalb sagt er noch einmal ausdrücklich im folgenden Vers: „Dann wird die Welt zum Schweigen der Urzeit wandeln, sieben Tage lang, wie im Uranfang, so daß niemand mehr übrigbleibt.“ Niemand, also auch der Messias nicht.

Es ist dies in der spätjüdischen Literatur die erste Stelle, wo vom Tode des Messias die Rede ist. In der Meinung Esras hat dieser Tod nichts zu schaffen mit der Idee eines zur Sühne der menschlichen Sünde leidenden und sterbenden Messias, weil vom Leiden des Messias und von einer sühnenden Kraft seines Todes mit keinem einzigen Worte geredet wird. Die Idee eines Versöhnungstodes des Messias kann man mit Sicherheit erst im 2. Jahrhundert n. Chr. im Judentum nachweisen (Schürer II 650). Auf Grund von Is 53 und Zach 12, 10 mußten die Juden in ihren Disputationen mit den Christen den Versöhnungstod des Messias annehmen; diese Idee war ihnen jedoch so widerwärtig, daß man Leiden und Tod später auf den Messias ben Joseph übertragen hat. Die äth. Version hat unsere

Esrastelle 7, 29 mit Is 53 in Verbindung gebracht, indem sie „servus meus Messias“ anstatt „filius meus Messias“ einsetzt.

Es ist zu beachten, daß der Messias in unserem Abschnitt fast gar keine Bedeutung hat, er ist auf der eschatologischen Bühne zum Figuranten geworden. Seine richterliche Tätigkeit ist ganz verschwunden. Diese wird durch die dem Messiasreich vorangehenden Plagen übernommen. „Jeder“, sagt Esra (7, 27), „der aus den Plagen, die ich dir vorausgesagt, gerettet ist, der wird meine Wunder schauen.“ Es ist also nicht der Messias, der die für das messianische Reich bedingte Reinigung schafft, sondern die Naturwunder der letzten bösen Zeit und die immer wachsende Zerrüttung des menschlichen Geschlechtes haben dem Messias die Bahn geebnet. Wenn der Messias sich offenbart, ist alles Böse schon beseitigt, das Weltreich ist durch innere Verwirrung zugrunde gegangen (5, 3); durch Hungersnot (6, 22), durch aus dem Abgrund hervorbrechendes Feuer (5, 8), durch wechselseitigen Kampf (5, 9; 6, 24) sind die Sünder vernichtet. Auch für die Heiligkeit seiner Heilsgenossen hat der Messias nichts mehr zu tun; die Vorläufer des Messias haben diese Arbeit übernommen (6, 26ff.). Die Heilsgüter des messianischen Reiches werden nicht vom Messias herbeigeschafft: Stadt und Land sind schon erschienen, bevor der Messias sich offenbart; die Wunder des Messiasreiches sind die Wunder Gottes (7, 27). Ihm obliegt nichts anderes, als den Übriggebliebenen Freude zu schaffen (7, 28).

Welches sind die Heilsbürger des messianischen Reiches? Es sind die Übriggebliebenen. „Jeder, der aus den Plagen, die ich dir vorausgesagt, gerettet ist, der wird meine Wunder schauen“ (7, 27). „Wer übrigbleibt aus alledem, was ich dir vorausgesagt, der wird gerettet werden und mein Heil und das Ende meiner Welt schauen“ (6, 25). „Alle aber, die dann gerettet sind und die dann haben entrinnen können ... die sind es, die aus allen Gefahren, die ich dir verkündet, übrigbleiben: die werden mein Heil schauen“ usw. (9, 7; vgl. 12, 34; 13, 48). Hier liegt zugrunde das uralte: reliquiae salvabuntur.

Die Propheten kommen ja wiederholt zurück auf die Idee, daß diejenigen, die das Läuterungsgericht Jahves überleben, ein heiliger Same sein werden, aus dem das künftige Gottesvolk entstehen wird. Der feststehende Terminus ist „der Rest" (Is 10, 20 ff.; 28, 5; 37, 32. Jer 31, 7. Am 5, 15. Mich 4, 7; 5, 6. Soph 2, 7 9; 3, 13. Zach 8, 11) oder „die Entronnenen" (Is 4, 2; 10, 20; 37, 32; 66, 19. Joel 3, 5). Bei Mich 4, 7 ist der Rest Jakobs sogar synonym mit dem neuen Gottesvolke. Bei den Apokalyptikern ist dies dann auch der feststehende eschatologische Terminus geworden für die Heilsbürger. An den Stellen, die wir jetzt behandeln, kommt der Terminus in derselben Bedeutung vor; die Übriggebliebenen sind diejenigen, die die letzten Plagen überlebt haben. Die Plagen bekommen dadurch den Charakter eines Gottesgerichtes, wie auch aus 8, 50 hervorgeht: „Denn durch viele schlimme Demütigungen müssen die Erdenbewohner in der letzten Zeit gedemütigt werden, weil sie in schlimmem Übermut gewandelt sind." Nach 9, 7 werden diejenigen allein aus den Plagen gerettet werden, die gute Werke haben oder den Glauben bewahren (vgl. 13, 23).

Nach Esra werden nur Juden Heilsbürger des Messiasreiches sein. „Die Übriggebliebenen schauen das Heil in meinem Lande und auf meinem Gebiete, das ich mir seit Ewigkeit her geheiligt" (9, 8; vgl. 7, 26). So wird auch 12, 34 vom Messias gesagt, daß er den Rest des Volkes Gottes, der in dem Lande übriggeblieben ist, erlöst und ihnen Freude verleiht. Nach 13, 39 48 sind die zehn Stämme und diejenigen aus dem Volke, die sich auf dem heiligen Gebiete Gottes befinden, die Heilsbürger. Das messianische Reich ist also nach Esra exklusiv jüdisch, nur die Juden nehmen daran teil, alle Heiden sind durch die vorhergehenden Plagen vernichtet; die Heilsstätte ist Palästina.

Es ist merkwürdig, daß die Baruch-Apokalypse, die im allgemeinen den Heiden nicht so günstig gesinnt ist wie Esra, hier eine mildere Auffassung hat. „Jedes Volk", sagt Baruch 72, 4 ff., „das Israel nicht kennt und nicht das Geschlecht

Jakobs niedergetreten hat, dieses soll leben bleiben, und zwar deshalb, weil sie sich unter allen Völkern deinem Volke unterwerfen werden." Die partikularistische Auffassung des Messiasreiches wird im Esrabuche aber dadurch gemäßigt, daß auch die Gottlosen unter den Juden durch die Plagen vernichtet werden (9, 7 f.).

Man kann weiter noch fragen: Wie denkt Esra sich das Messiasreich? Der sittliche Ernst unseres Verfassers zeigt sich wiederum darin, daß er auf die Heiligkeit der messianischen Heilsgenossen den Nachdruck legt. Er sagt 6, 26 ff.: „Dann wird das Herz der Erdenbewohner verändert und zu neuem Geiste verwandelt.

Dann ist das Böse vertilgt
und der Trug vernichtet,
der Glaube in Blüte,
das Verderbnis überwunden;

und die Wahrheit, die so lange Zeit ohne Frucht geblieben ist, wird offenbar."

Von den materiellen Gütern des Messiasreiches spricht er nur in allgemeinen Ausdrücken: „Die Übriggebliebenen werden mein Heil schauen" (6, 25; 9, 8), „sie werden meine Wunder schauen" (7, 27), „der Messias wird ihnen Freude geben" (7, 28). Man sieht, daß die materiellen Güter, wovon das Volk und auch mancher Apokalyptiker so gerne redete, Esra nicht so sehr am Herzen liegen. Wir sehen hier den Charakter Esras: die geistigen Güter sind ihm die Hauptsache.

Was Esra unter diesen Wundern versteht, kann man aus der Baruch-Apokalypse sehen: Die Erde gibt tausendfache Früchte, Winde führen den Duft aromatischer Früchte mit sich, Wolken träufeln heilungbringenden Tau herab, Manna fällt vom Himmel (29, 5—8). Keine Krankheit, Sorge oder Trübsal mehr, niemand stirbt vorzeitig, die wilden Tiere werden den Menschen dienen, die Weiber gebären ohne Schmerzen (73, 2—7), man arbeitet ohne Mühe (74, 1).

Eines dieser Wunder, die von Baruch aufgezählt werden, gibt auch Esra (6, 49—52): „Damals (am fünften Schöpfungs-

tage) hast du dir zwei der Wesen, ‚die du geschaffen', vorbehalten; das eine nanntest du Behemoth, das andere Leviathan. Du trenntest sie aber voneinander; denn der siebte Teil, wo das Wasser sich gesammelt hatte, konnte sie nicht fassen. Du gabst Behemoth zur Wohnung einen der Teile, der am dritten Tage trocken geworden war, dort, wo die tausend Berge sind; Leviathan aber gabst du das feuchte Siebtel. Du behieltest sie dir vor, daß sie verzehrt werden sollten, von wem und wann du willst."

Gunkel bemerkt, daß hier zwei Traditionen zusammengeflossen seien; nach der einen sind Behemoth und Leviathan Wassertiere (so Bar 29, 4, wo beide Seeungeheuer genannt werden, obwohl Behemoth auf dem Lande, Leviathan im Meere wohnt); nach der andern ist Leviathan ein Wasser- und Behemoth ein Landtier (so Hen 60, 7). Beides hat Esra so kombiniert, daß sie ursprünglich Wassertiere gewesen, aber wegen ihrer Größe getrennt worden sind. Aus Gn 1, 21 folgerten die Rabbinen, daß diese Tiere am fünften Tage erschaffen waren. Daß Behemoth dort, wo die tausend Berge sind, wohnt, fand man im Ps 50, 10, wo „behemoth" jedoch Plural ist und die Tiere auf den Bergen, wie Hirsche, Rehe u. a. gemeint sind; die Juden haben darin den einen Behemoth von Job 40, 15 ff., wo mit diesem Namen das Nilpferd angedeutet wird, gesehen. Während Job 40, 15 ff. die einzige Stelle im AT ist, wo vom Behemoth die Rede ist, kommt der Leviathan öfters vor; Job 3, 8; 40, 25 ff. ist Leviathan das Krokodil; Is 27, 1 sind Leviathan und die Schlangen feindliche Völker; Ps 74, 12 ff., wo die schöpferische Kraft Gottes über das Chaos poetisch mit einem Bilde aus der babylonischen Mythologie, dem Kampfe Marduks mit Tiamat, geschildert wird, ist Leviathan das Chaos (vgl. V. Zapletal, Der Schöpfungsbericht 127 ff.). Wahrscheinlich hat man bei Esra noch die Überreste des babylonischen Schöpfungsmythus, der nach rabbinischer Exegese aus einigen Bibelstellen umgebildet und mit der Eschatologie in Verbindung gebracht wurde. Ursprünglich lag wohl der Gedanke zugrunde, daß die gottesfeindliche Macht in der

Endzeit bezwungen und vernichtet wird, welcher Gedanke später mit der Idee von der Speise der Seligen in der Heilszeit verbunden wurde[1]. Zu dieser Auffassung hat vielleicht Ez 32, 1 ff. beigetragen.

Vaganay (S. 118) zweifelt, ob Behemoth und Leviathan in der messianischen Vorperiode oder in der ewigen Seligkeit die Speise der Heilsgenossen sein sollen. Weil sie nach Bar 29, 4 in der Zeit des Messias erscheinen, wird man dies auch wohl im Esrabuche anzunehmen haben.

Von der Speise der Heilsbürger wird oft geredet in der Apokalyptik. Bar 29, 8 denkt an eine Wiederholung des Mannawunders; nach Sib. prooem. 87 werden die Seligen süßes Brot vom gestirnten Himmel essen; Honig wird vom Himmel herabfallen (Sib. III, 746), oder aus den Felsen träufeln (Sib. V, 283). Diese Speise dient zum Genusse der Heilsgenossen und vermittelt ihnen oft die Unsterblichkeit (Hen 25, 5; Test. Levi 18). Zu Behemoth und Leviathan vergleiche man noch die parsische Lehre über das Rind Hadhayaos, durch dessen Fett die Seligen nach der Auferstehung die Unsterblichkeit erwerben (Böklen 113).

Vom Lebensalter der Menschen im messianischen Reiche sagt Esra nichts; vielleicht denkt er sie, wie den Messias, die ganze Zeit von 400 Jahren hindurch am Leben. Daß ein Lebensalter von 400 Jahren nichts Außerordentliches ist für die Heilszeit, erhellt aus Jub. 23, 27 und Hen 10, 17. Bar 73, 3 behauptet, daß niemand vorzeitig sterben wird, nimmt also den Tod für die Heilsbürger an. Aus Esr 7, 30 würde man schließen, daß der Messias und seine Heilsgenossen durch den Weltuntergang vernichtet werden. Baruch läßt den Messias nicht sterben, sondern am Ende seines Reiches in den Himmel zurückkehren (Bar 30, 1).

---

[1] Nach den Rabbinen mußte der weibliche Leviathan geschlachtet werden, weil die Vermehrung des Ungetüms die Welt zu vernichten drohte. Das Fleisch, das für die zukünftige Welt aufbewahrt wird, wird zum Mahle der Gerechten verwendet (Weber 202).

Zweites Kapitel.

Das Gesicht des neuen Jerusalems.

Wenn im Spätjudentum die Erwartung ausgesprochen wird, daß der Stadt Jerusalem eine glänzende Zukunft wartet, dann schließt es sich durchaus dem Alten Testamente an. Da heißt es ja, daß Gott für immer und ewig in Jerusalem wohnen wird (Is 12, 6; 60, 13; 62, 4. Ez 48, 35. Joel 3, 21. Soph 3, 17. Zach 2, 10; 8, 3). Die Heiden werden es nicht mehr betreten (Is 52, 1; 60, 18. Jer 31, 40. Ez 44, 9. Joel 3, 17). Es wird nicht mehr zerstört werden, sondern ewig stehen bleiben (Is 33, 20; 60, 18 f. Jer 31, 40. Zach 14, 11). Mit wunderbaren Zügen wird die künftige Herrlichkeit Jerusalems besonders bei Isaias beschrieben:

„Denn Mitleid hat Jahve mit Sion,
Mitleid mit ihren Trümmern,
und wird machen ihre Wüste wie Jahves Garten
und ihre Steppe wie Eden,
Wonne und Freude wird darin gefunden,
Lob und Liedesklang“ (Is 51, 3).

Gott sagt zu Jerusalem Is 54, 11 f.:

„Ich lege in Bunterz deine Grundsteine
und deine Grundfesten in Saphiren.
Ich mache Rubinen zu deinen Zinnen
und deine Tore zu Karfunkelsteinen
und deine Einfassung zu Edelsteinen.“

Und Is 60, 13 heißt es:

„Die Herrlichkeit des Libanon wird zu dir kommen,
Zypresse, Fichte und Scherbin zumal,
zu zieren den Ort meines Heiligtums,
und daß ich den Ort meiner Füße ehre.“

Weiter V. 19 f.:

„Nicht wird dir ferner die Sonne dienen zum Lichte,
noch zur Helle der Mond dir leuchten,
sondern Jahve wird dir sein zum ewigen Licht
und dein Gott zu deiner Zier;

nicht wird ferner untergehen deine Sonne,
noch dein Mond abnehmen,
denn Jahve wird dir sein zum ewigen Licht
und voll sein die Tage deiner Trauer."

Der Prophet Baruch ruft Jerusalem zu 5, 1 ff.:

„Zieh aus, Jerusalem, das Gewand deiner Trauer und deines Elends
und zieh an die Zier der Herrlichkeit Gottes für ewig!
Zieh an den Mantel des Heils Gottes,
setze auf dein Haupt die Kopfzier der Herrlichkeit des Ewigen,
denn Gott wird schauen lassen die ganze Erde deinen Glanz!"

Auch Tobias besingt die Herrlichkeit Jerusalems: „Jerusalem wird gebaut werden mit Saphir und Smaragd, mit Edelsteinen seine Mauern, seine Türme und Befestigungen mit lauterem Gold, und die Straßen der Stadt werden gepflastert sein mit Beryll und Karfunkel und Steinen aus Ophir. Und alle ihre Straßen sprechen: Alleluja und lobpreisen mit den Worten: Gepriesen sei Gott, der sie erhöht hat für alle Ewigkeit" (Tob 13, 21 f.).

Die Hoffnung auf die künftige Herrlichkeit Jerusalems hat das Spätjudentum nicht aufgegeben[1]. Jerusalem war ja auch damals noch die Metropole der ganzen Judenschaft, es war der Ruhm und der Stolz der palästinensischen Judenschaft wie der Diaspora. Wohl gab es damals Faktoren, die die bevorzugte Stellung Jerusalems bedrohten. Der Tempel und der Tempelkultus hatten durch das weltliche Verhalten der Priester mehr und mehr ihr früheres Ansehen verloren; das Gesetz, das nicht nur in Jerusalem, sondern in der ganzen Welt erfüllt werden konnte, trat mehr und mehr in den Mittelpunkt der jüdischen Religion; die Juden waren in alle Weltteile zerstreut. Alles das aber konnte nicht verhindern, daß Jerusalem das

[1] Wie herrlich die Rabbinen sich das neue Jerusalem dachten, kann man lesen bei Weber 374 ff.

geistige Zentrum, das Herz, die Hauptstadt der gesamten Juden blieb. Zu jedem Feste wallfahrten Tausende und Tausende, Juden aus allen Weltgegenden nach Jerusalem, so daß sich nach der Berechnung des Josephus an diesen Tagen 2700000 Juden in Jerusalem befanden. Alle Juden und alle Proselyten auf der ganzen Welt sandten treu die Tempelsteuer nach der Heiligen Stadt (Schürer III 148f.).

Selbst nach dem Jahre 70, als nur drei Türme und ein Teil der Mauer als Denkmäler der einst so stolzen Stadt übrigblieben, verschwand die Liebe des jüdischen Volkes für Jerusalem nicht. Als Hadrian im Jahre 130 auf den Trümmern Jerusalems eine heidnische Stadt bauen wollte, empfand das jüdische Volk diese Maßregel als einen Schlag ins Antlitz. Dieser Greuel wurde mit einem allgemeinen Aufstande des erbitterten Volkes beantwortet. Die aus der Zeit des Barkochba-Krieges stammenden Münzen tragen die bedeutungsvolle Aufschrift „Der Freiheit Jerusalems“ (Schürer I 679 und 686).

Auch für Esra ist Jerusalem das Symbol des Judentums. Der Bau der Stadt durch David und das Preisgeben derselben durch Gott in die Hände der Feinde sind für ihn die Hauptmomente aus Israels Geschichte (3, 23—28). Es ist die Stadt, die nach Gott heißt (also die Gottesstadt) (3, 24), das Eigentum Gottes (3, 27). Babel und Sion stehen einander gegenüber als Symbole der Heiden und Juden (3, 28 31). Aus allen Städten, die je gebaut wurden, hat Gott nur Sion sich selber geheiligt (5, 25). Die Endzeit kommt, wenn Sions Erniedrigung voll ist (6, 19).

Und zu Esras Zeit war Jerusalem, die heilige Stadt Gottes, die Trägerin der göttlichen Verheißungen, vernichtet, seit dem Jahre 70 lag sie in Trümmern! Mit ihr lag das ganze Judentum zu Boden! Wie mußte das besonders Esra schmerzen, dessen Herz so warm fühlte für das Wohl und das Wehe seines Volkes! Wie war diese Vernichtung zu vereinbaren mit den großartigen Verheißungen, die Gott bezüglich Jerusalems gegeben hatte? Esra brauchte ja nur die alten Schriften zu lesen und auf jeder Seite las er von der ewigen Herrlichkeit Jerusalems. Die vierte Vision bringt die Lösung dieser Frage.

Als Esra in den drei ersten Visionen seine schmerzlichen Probleme geäußert hat, erhält er am Schluß der dritten Vision vom Engel den Befehl, auf ein Feld voller Kräuter, wo noch kein Haus gebaut ist, zu gehen und dort allein Pflanzen des Feldes zu genießen. Esra braucht also nicht mehr zu fasten, wie vor den vorigen Visionen, weil die drei folgenden Gesichter die herrliche Zukunft des Volkes entschleiern.

Als Esra nach sieben Tagen auf dem Gefilde Ardaf wiederum über das traurige Los des Volkes zu klagen anfängt, erscheint zu seiner rechten Seite[1] ein klagendes und jammerndes Weib mit zerrissenen Kleidern und Staub auf ihrem Haupte. Esra läßt jetzt die Gedanken an sein Volk fahren und fragt nach dem Grunde ihrer Schmerzen. Das Weib erzählt ihm eine rührende Geschichte vom Tode ihres Sohnes. In dreißigjähriger Ehe hatte sie stündlich und täglich zum Höchsten um einen Nachkommen gebetet. Endlich nach dreißig Jahren erhörte Gott ihr Gebet und schenkte ihr einen Sohn, den sie mit vieler Mühe aufzog. Als er herangewachsen war, nahm sie ihm ein Weib und richtete ihm die Hochzeit aus. Als der Sohn aber die Kammer betrat, fiel er nieder und war tot. In ihrer Verzweiflung war sie jetzt aus der Stadt entflohen mit dem Entschluß, nicht mehr zu essen noch zu trinken, sondern vor Hunger zu sterben. Esra sucht das Weib zu beruhigen durch den Hinweis auf die Trauer Jerusalems und das Elend der ganzen Menschheit: „Du Törichte vor allen Weibern, siehst du nicht unsere Trauer und unser Unglück? Ist doch Sion, unser aller Mutter, selber

in tiefer Trauer,
in schwerem Leid,
in bitterer Klage.

Jetzt ‚ist es wohl Zeit, zu klagen' — wir sind ja alle ‚im Elend' — und ‚betrübt zu sein' — wir sind ja alle in Trübsal; du aber klagst allein um deinen Sohn! Frage ‚aber' die Erde, sie wird dir's sagen, daß sie es ist, die über so viele klagen müßte, die

[1] Die rechte Seite deutet auf Glück (vgl. Esr 4, 47; 11, 12).

auf ihr entsprossen sind. Aus ihr haben wir alle den Anfang genommen, andere werden aus ihr kommen: fast alle aber gehen ins Verderben; ihre Menge wird vernichtet. Wer sollte mehr klagen: nicht sie, die solche Menge verloren hat? Etwa du, die du nur um den Einen Leid trägst?"

Als alle seine Trostreden umsonst sind, beschreibt Esra nochmals in einem rührenden Klagelied das große Unglück Sions und schließt mit den Worten:

„So schüttle deine tiefe Traurigkeit ab,
laß die Fülle der Schmerzen fahren,
daß der Allmächtige sich dir versöhne
und der Höchste dir Ruhe schenke,
Trost von deinem Gram!"

Als er noch sprach, siehe

„da erglänzte ihr Angesicht plötzlich,
und ihr Aussehen ward wie Blitzes Schein",

so daß er vor großer Furcht nicht wagte, „ihr nahe zu kommen, und sich sein Herz gewaltig entsetzte". Plötzlich schrie sie mit lauter, furchtbarer Stimme. Da war das Weib nicht mehr zu sehen, sondern eine erbaute Stadt, und ein Platz zeigte sich ihm auf gewaltigen Fundamenten.

Vor Schrecken fällt Esra wie ein Toter zu Boden; der Engel stärkt ihn und stellt ihn auf die Füße. Dann erklärt er ihm, daß das Weib Sion ist, das er jetzt als erbaute Stadt schaut. Er ladet ihn selbst ein, hineinzugehen und sich die Pracht und Herrlichkeit des Baues anzuschauen.

Wegen der schönen Komposition dieses Gesichtes habe ich es mehr in extenso wiedergegeben. Esra hat zu schaffen gewußt. In wenigen Zügen weiß Esra den trostlosen Zustand des armen Weibes zu schildern; jeder Zug geht darauf aus, das Unglück der Frau so groß wie nur möglich vorzustellen: Die lange Zeit der Unfruchtbarkeit, das fortwährende Gebet, die dankbare Gesinnung der Frau Gott gegenüber, als er ihr einen Sohn schenkt, der plötzliche Tod des Sohnes im Augenblicke, da die Mutter auf dem Gipfel ihres Glücks steht, die Verzweiflung des Weibes und ihr Entschluß, zu sterben.

Von schöner Wirkung ist auch der plötzliche Übergang des Gesichts von der Allegorie in die Wirklichkeit. Man würde erwarten, daß das Weib ihren Sohn wieder bekommt und dann das Ganze auf Jerusalem gedeutet wird. Nein, das Weib, die allegorische Darstellung des alten Jerusalem, verschwindet und das neue erscheint in seiner wirklichen Gestalt, nämlich als neuerbaute Stadt.

Weiter enthält das Gesicht verschiedene feine Züge. Wenn Esra das Weib durch den Hinweis auf die Trauer Sions zu trösten sucht, wenn er die Trübsal Sions in einer erschütternden Klage schildert, erhöht er, ohne es zu wissen, die Schmerzen des Weibes — Sions; wenn er das Weib ermahnt, sich den Ratschlüssen Gottes zu fügen, und ihr die Wiederbelebung ihres Sohnes in Aussicht stellt, prophezeit er unbewußt die zukünftige Herrlichkeit desselben Sion, um das er jetzt selber ohne Hoffnung trauert; wenn er schließlich nach der erschütternden Klage über Sions Geschick das Weib anredet: So schüttle deine tiefe Traurigkeit ab, laß die Fülle der Schmerzen fahren, gibt sie seiner Mahnung Gehör, aber auf ganz andere Weise, als er es erwartet hatte, auf eine Weise, durch die sein eigenes tiefes Herzeleid weggenommen wird. So wird sein Mitleid mit Sions Geschick, vorgestellt durch seine Trostrede an das Weib, herrlich belohnt.

Die Vision Esras und deren Deutung durch den Engel scheinen also auf den ersten Blick hin ganz klar zu sein: Das unglückliche Weib, das über den Tod seines Sohnes trauert, ist Sion, das über die Zerstörung klagt; die herrliche Stadt ist das Sion der Zukunft. Allein der Verfasser hat sich verleiten lassen, auch einzelne Züge aus der Geschichte des Weibes deuten zu wollen, wie ja immer in den Visionen der Apokalyptiker die Einzelheiten der Vision gedeutet werden. Wenn aber, wie hier, schon bestehende Stoffe als Allegorie verwendet werden, ist die notwendige Folge, daß einzelne Züge nicht gedeutet werden können oder wenigstens nur auf sehr gekünstelte Weise. So auch hier. „Dies Weib, das du gesehen hast“, sagt der Engel, „ist Sion, das du jetzt als erbaute

Stadt schaust. Wenn sie dir gesagt, sie sei dreißig Jahre unfruchtbar gewesen: weil in der Welt drei Jahre vergangen sind, ehe Opfer darinnen (lat. „in ea" = in Sion) geopfert worden sind; erst nach drei Jahren hat Salomo die Stadt gebaut und Opfer geopfert: damals gebar die Unfruchtbare einen Sohn. Wenn sie dir erzählt hat, sie habe ihn mit Mühe aufgezogen: das war die Zeit, da Jerusalem bewohnt war. Und wenn sie dir erzählt hat, ‚ihr' Sohn sei, als er die Brautkammer betreten, gestorben; ‚dieser Unfall, der sich ihr ereignet hat', ist die Zerstörung Jerusalems, die du erlebt hast" (10, 44—48).

Wie Kabisch bemerkt hat, gibt es Unstimmigkeiten in dieser Deutung. Zunächst ist nicht deutlich, was durch den Sohn vorgestellt werden soll. Da V. 45 gesagt wird, daß die dreißig Jahre der Unfruchtbarkeit die drei Jahre sind, während derer in ihr (d. h. in Sion) kein Opfer dargebracht worden sei, wird man schließen müssen, daß durch den Sohn der Tempel vorgestellt wird. Damit ist aber in Widerstreit V. 46ª. Dort wird nämlich gesagt, Salomo habe erst nach diesen drei Jahren der Unfruchtbarkeit die Stadt erbaut. Noch schlimmer macht es V. 46ᵇ, wo der Bau der Stadt mit der Geburt des Sohnes gleichgesetzt wird; hier ist also der Sohn das irdische Jerusalem, ebenso wie in V. 48, wo der Tod des Sohnes der Zerstörung Jerusalems gleichkommt.

Kabisch hat diese Deutungswidersprüche zu lösen gesucht, indem er das Weib das himmlische, den Sohn das irdische Jerusalem darstellen läßt. Auch hier hat nach Kabisch der R die Sache in eine schiefe Lage gebracht. In V. 45 würde ursprünglich gestanden haben in eo (= saeculo) statt in ea (= Sion) und in V. 46 David statt Salomo. Es ist nicht zu leugnen, daß, wenn die Hypothese Kabischs richtig wäre, die Deutung des Gesichts viel einheitlicher würde. Das himmlische Jerusalem blieb dann 30 Jahre unfruchtbar, weil 3000 Jahre vergingen, bevor in der Welt ein irdisches Sion gebaut wurde; es gebar einen Sohn, wenn Sion von David gebaut wurde, verlor ihn wiederum bei der Zerstörung.

Diese Hypothese ist dennoch ohne Zweifel zu verwerfen. Wie Kabisch meint, sei das Jerusalem caelestis Esra in dieser jammervollen Gestalt erschienen, um ihn zu prüfen, „ob das Geschick seiner Stadt ihm alle Gedanken ausfülle". Das Unglück ist also für Sion kein wirkliches Unglück gewesen. Man lese aber die Deutung; da wird der Tod des Sohnes als Unglück gedeutet, auch die mühsame Auferziehung des Sohnes findet ihre Wirklichkeit in der Geschichte Sions. Wenn also der Tod des Sohnes ein wirkliches Unglück Sions andeutet, und die mühsame Auferziehung eine schwere Zeit für es, so ist das Weib die Vorstellung vom irdischen und nicht vom himmlischen Jerusalem.

Daß das Weib das irdische Jerusalem darstellt, erhellt auch aus V. 49—50. Der Engel sagt zu Esra: „Nun hast du sie im Bilde gesehen, wie sie um ihren Sohn trauert, und du selber hast schon begonnen, sie in ihrem Unglück zu trösten. Nun hat der Höchste gesehen, daß du im Innern betrübt bist und aus ganzem Herzen um sie trauerst, darum" usw. Aus diesen beiden Versen geht deutlich hervor, daß das Sion, das Esra im Bilde gesehen hat, dasselbe ist, um das er trauert, also das irdische Jerusalem.

Weiter gingen in der Hypothese Kabischs die schönsten Züge des Gesichtes verloren, so z. B. der Gegensatz zwischen dem traurigen, hoffnungslosen Zustand des jetzigen Sions und der Herrlichkeit des künftigen und die tiefe Bedeutung der Trostrede Esras an das unglückliche Jerusalem.

Auch wäre es wunderlich, wenn der Verfasser das himmlische Jerusalem durch ein Weib, das irdische durch einen Mann (den Sohn) versinnbildet hätte. Kabisch sucht dies zu erklären durch den Hinweis auf Tob 3, 8 ff.; 7, 17 ff. Die ganze Erzählung des Weibes sei dem Buche Tobias nachgebildet. „Dieser Nachbildung zuliebe", sagt Kabisch (S. 89), „ist sie mit Zügen ausgestaltet worden, die von der Geschichte Jerusalems ganz abliegen und gar keine Parallelisierung zulassen. Das Veranstalten des Hochzeitsmahles, der Eintritt in das Brautgemach, bei dem der Bräutigam tot hinstürzt, ist

rein aus Tobias herübergenommen; denn weder Jerusalem noch der Tempel können in irgendeiner Weise eine Braut heimführend gedacht sein. So ist auch durch jenes Buch hier der Bräutigam statt der Braut hereingekommen." Gunkel (S. 344) bemerkt aber mit Recht, daß die Geschichte des Weibes zwar im Tone dem Buche Tobias zu vergleichen ist, sonst aber nichts mit ihm gemein hat. Die Unterschiede sind tatsächlich größer als die Ähnlichkeit; besonders die Tatsache, daß in der Geschichte des Weibes der Bräutigam das Interesse und Mitgefühl erregt, während bei Tobias über das Los der sieben Männer, die in der Hochzeitsnacht starben, fast nicht reflektiert wird, zeigt deutlich, daß hier von einer Nachahmung keine Rede sein kann.

Das Alte Testament, mit dem unser Verfasser so vertraut ist, stellt Jerusalem immer vor als Jungfrau oder Weib. Man vergleiche besonders die Klagelieder Jeremias, wo Jerusalem als klagende Mutter vorgeführt wird (1, 5 16; 2, 19). In der Baruch-Apokalypse wird an einer Stelle, die stark an unsere Vision erinnert, Sion als trauernde Mutter vorgestellt. Wir lesen Bar 10, 15 ff.:

„Denn wozu sollen sie mit Schmerzen gebären,
nur um mit Seufzen zu begraben?
Oder wozu sollen die Menschen noch Kinder haben,
oder warum soll vom Geschlechte der Menschennatur noch
länger die Rede sein,
dort, wo diese Mutter verwüstet ist,
und ihre Kinder gefangen fortgeführt sind?
Von jetzt ab dürft ihr nicht mehr reden von der Schönheit
und nicht erzählen von der Anmut!"

Ja selbst in seiner Trostrede an das Weib nennt Esra Sion „unser aller Mutter, die in tiefer Trauer ist" (10, 7). Es ist also nicht anzunehmen, daß in derselben Vision Jerusalem durch den Sohn des Weibes angedeutet wird. Außerdem ist zu bemerken, wie aus dem Texte selber hervorgeht, daß der Verfasser die Inkonzinnität seiner Deutung herausgefühlt hat. Woher anders in V. 45 der fremde Ausdruck „ehe Opfer darinnen geopfert worden sind"? Wenn Kabischs Hypothese

richtig wäre, hätte Esra ja sagen müssen „ehe Jerusalem gebaut war". Der Verfasser scheint diesen Ausdruck gewählt zu haben, um die Unebenheit in der Deutung zu verbergen.

Man hat mit Gunkel anzunehmen, daß der Verfasser hier eine schon vorhandene „Familiennovelle" benutzt hat. Wenn aber ein Apokalyptiker in seiner Vision eine Allegorie verwendet, die mit vorgefundenem Stoffe arbeitet, gibt es notwendig Einzelheiten, die entweder nicht gedeutet werden können oder deren Deutung nur gezwungen ist und zu manch Unausgeglichenem Anlaß gibt. So können auch hier die meisten Züge aus der Geschichte des Weibes gar nicht gedeutet werden, andere, wie die Erziehung des Sohnes, werden nicht natürlich gedeutet, einige, wie der Tod des Sohnes, geben selbst Anlaß zu Widersprüchen. Der Verfasser würde besser getan haben, diese Züge nicht zu deuten; die Deutung des Weibes als Jerusalem und ihr Unglück als das traurige Schicksal des letzteren hätte vollständig genügt.

Woher der Verfasser diese Geschichte entlehnt hat, wissen wir nicht. Wir können nur sagen, daß es dem Geiste nach eine ganz spezifisch jüdische Geschichte ist und verschiedene biblische Reminiszenzen enthält. Man vergleiche z. B. die Trauer der Frau über ihre Unfruchtbarkeit und ihr ständiges Gebet mit Gn 16, 1 ff.; 1 Sm 1, 11 ff.; 4 Kg 4, 14 ff.; die Unfruchtbarkeit ist eine Schmach; wenn die Unfruchtbarkeit aufgehoben wird, ist es durch die Geburt eines Sohnes, wie in den obigen drei Fällen; bezüglich der Dankbarkeit des Weibes vergleiche man 1 Sm 2, 1 ff., bezüglich des Todes des Bräutigams in der Hochzeitsnacht Tob 3, 8 ff.; 7, 17 ff. Besonders ziehe man zum Vergleich mit dieser Geschichte eine Episode aus dem Leben des Propheten Elisäus heran (4 Kg 4, 8—37): durch das Gebet des Propheten bekommt die sunamitische Frau einen Sohn; der Sohn stirbt, die Frau sucht den Propheten auf und dieser erweckt den Sohn zum Leben. So wird auch hier wohl der Ausgang der Geschichte, der von Esra nicht gegeben wird, gewesen sein, daß der Prophet den Sohn an seine Mutter lebend zurückgibt (vgl. Esr 10, 16).

Zuletzt muß aber noch eine Frage von großem eschatologischen Interesse beantwortet werden, nämlich die nach der Natur des von Esra geschauten herrlichen Jerusalems. Bevor wir dieses Problem lösen können, ist es durchaus notwendig, uns die damaligen Lehren über die Zukunft der Stadt zu vergegenwärtigen.

Daß Jerusalem schließlich eine glückliche Zukunft haben wird, davon ist die ganze spätjüdische Literatur überzeugt. Allein die Herrlichkeit Jerusalems wurde materieller oder geistiger gefaßt, je nachdem die Gesamtanschauung der Eschatologie materieller oder geistiger war.

Zunächst erwartet man nur die Wiederherstellung oder die Verklärung des jetzigen, irdischen Jerusalem. In dem „Schmone" betet der Jude bloß um die Rückkehr Jahves nach Jerusalem: Gott heißt hier: der Jerusalem baut. Ebenso erfleht das Musaphgebet, daß Jahve in Jerusalem herrsche und die Wohnung seiner Herrlichkeit auf dem Berg Sion sein möge. Eleasar von Modin erwartet für die Heilszeit die Rückkehr Jahves nach Jerusalem (Pesikta 12). Nach Test. Levi 10 wird das Haus, das der Herr sich erwählen wird, Jerusalem genannt werden. Nach Jub. 1, 28 ist Jahve ewiglich der König auf dem Berge Sion (vgl. Sib. III, 787).

Dieses Jerusalem wird heilig sein (Jub. 1, 28). Der Messias wird Jerusalem rein und heilig machen, wie es im Anfang war (Ps Sal. 17, 30). Nicht mehr erduldet Jerusalem Verwüstung (Test. Dan. 5). Gott gibt Jerusalem Freude in Ewigkeit (Sib. III, 785 f.).

Die Gegenwart Gottes gibt Jerusalem eine Lichtgestalt, die Doxa. „In deiner Mitte", sagt die Sibylle (III, 787), „wird Gott wohnen; du wirst unsterbliches Licht haben." Die Völker kommen sogar, um die Herrlichkeit Jerusalems zu sehen (Ps Sal. 17, 31). Der Messias wird die Stadt glänzender als die Sterne, die Sonne und den Mond machen (Sib. V, 420 f.).

Die transzendente Richtung in der Eschatologie suchte den Schauplatz des Heiles, also auch Jerusalem, mehr und mehr himmlisch zu gestalten. In ganz naiver Weise hat die Sibylle

die Verbindung zwischen dem irdischen Jerusalem und dem Himmel zustande gebracht, indem sie Jerusalem (V, 251 f.) oder den Tempel (V, 425) bis in die Wolken reichen läßt. Den mehr natürlichen Übergang zum himmlischen Jerusalem bildet jedoch die Gegenwart Gottes in Jerusalem, die Verklärung und der Doxaglanz desselben. So kommt man schließlich dazu, das irdische Jerusalem, das jetzt besteht, ganz aufzugeben und ein neues Jerusalem fertig aus dem Himmel herabkommen zu lassen. Es war ja das Streben der spätjüdischen Apokalyptik, alles zu der Endzeit Gehörende als präexistent zu fassen; auch die pessimistische Auffassung der diesseitigen Welt, die traurigen Schicksale des jetzigen Jerusalem und die glänzenden Verheißungen der alten Propheten beeinflußten diesen Gang der Ideen.

Eine sehr materielle Auffassung dieses neuen Jerusalem findet man in der Hirtenvision des Henochbuches. Da wird es also beschrieben: „Ich (Henoch) stand auf, um zu sehen, bis daß er (Gott) jenes alte Haus (das irdische Jerusalem) ‚einwickelte'. Man schaffte alle Säulen hinaus; alle Balken und Verzierungen jenes Hauses wurden mit ihm eingewickelt. Man schaffte es hinaus und legte es an einen Ort im Süden des Landes. Ich sah, bis daß der Herr der Schafe (Gott) ein neues Haus brachte, größer und höher als jenes erste, und es an dem Orte des ersten, das eingewickelt worden war, aufstellte. Alle seine Säulen waren neu, auch seine Verzierungen waren neu und größer als die des ersten alten, das er hinausgeschafft hatte; und der ‚Herr der' Schafe war darin" (Hen 90, 28 f.).

Dieses neue Jerusalem ist nur insoweit himmlisch, als es von Gott auf wunderbare Weise herbeigeschafft wird. Daß es aus dem Himmel stammt und schon vorher existierte, ist wohl anzunehmen, wird aber nicht ausdrücklich gesagt. Was sein Wesen betrifft, ist dieses neue Jerusalem nicht vom alten unterschieden; es ist nur größer und höher.

In der Baruch-Apokalypse wird ausdrücklich gesagt, daß das neue Jerusalem schon jetzt bereitet ist; Adam, Abraham

und Moses ist es schon gezeigt worden. Gott sagt zu Baruch: „Oder meinst du etwa, daß dies die Stadt ist, von der ich gesagt habe: ‚Auf meine Handflächen habe ich dich hingezeichnet!‘ Nicht diese Stadt, deren Gebäude jetzt vor euch dastehen, ist die (künftige), die bei mir (schon jetzt) geoffenbart ist, die hier im voraus bereitet ist, seit der Zeit, wo ich den Entschluß gefaßt hatte, das Paradies zu schaffen“ (Bar 4, 2 f.). Ob dieses Jerusalem bei Beginn der Heilszeit aus dem Himmel kommt, um das irdische zu ersetzen, ist nicht gesagt; an den andern Stellen des Baruchbuches wird nur von der Wiederherstellung des alten Jerusalem gesprochen, z. B. 32, 4. Abgesehen von Hen 53, 6, wo „das Haus der Versammlung“ wahrscheinlich das himmlische Jerusalem ist, und von Test. Dan. 5, wo das neue Jerusalem in einem christlichen Einschub erwähnt wird, tritt der himmlische Charakter des neuen Jerusalem ganz rein und von allem Irdischen gelöst auf im slavischen Henochbuch 55, 2. Dieses Jerusalem ist jetzt schon von den Seligen bewohnt und von einer Herabkunft auf den irdischen Schauplatz ist keine Rede mehr.

Wie dachte sich Esra das neue Jerusalem von Kap. 10?

Eine Wiederherstellung des alten, irdischen Jerusalem mußte für Esra mit seinen stark ausgesprochenen transzendenten Ideen und seiner Geringschätzung der diesseitigen Güter nicht viel Reiz haben. Die Tatsache, daß Jerusalem so oft von den Heiden entehrt und verwüstet war, und besonders die völlige Zerstörung vom Jahre 70 hatte wohl die Überzeugung geschaffen, daß nicht das irdische Jerusalem die Stadt war, der die göttlichen Verheißungen galten, ein Gedanke, den Baruch 4, 2 deutlich ausspricht. In seiner Vision hat Esra dieser Idee dadurch Ausdruck verliehen, daß er das Weib ihren Sohn nicht zurückbekommen läßt, sondern die Vision des Weibes plötzlich durch das Erscheinen der gebauten Stadt abbricht.

Kabisch, der die Vision des himmlischen Jerusalem für den Abschluß der Salathiel-Apokalypse hält, meint demgemäß, daß dieses neue Jerusalem das himmlische, präexistente des Jenseits sei. Er beruft sich auf Esr 8, 52: „Denn für

euch ist das Paradies eröffnet, der Lebensbaum gepflanzt, der zukünftige Äon zugerüstet, die Seligkeit vorherbestimmt, die Stadt erbaut, die Heimat auserwählt.“ Es ist jedoch klar, daß hier Paradies, Lebensbaum, Stadt, Heimat dasselbe bedeuten und nur als verschiedene bildliche Ausdrücke für die himmlische Seligkeit gebraucht sind, während in unserer Vision allem Anscheine nach eine wirkliche, wenn auch aus der Transzendenz stammende Stadt gemeint ist. Auch darf man nicht vergessen, daß Jerusalem in der spätjüdischen Literatur eine nationale Heilsstätte ist; es ist also in der nationalen, irdischen Vorperiode zu Hause und nicht im unvergänglichen, ewigen Äon, der nach Esra wenigstens prinzipiell allen Menschen gehört. Im zweiten Äon steht bei Esra fast immer das Paradies, als allgemeinmenschliche Heilsstätte, im Mittelpunkt.

Weiter sieht Kabisch in dem Gefilde Ardaf (9, 26) die symbolische Bedeutung des zukünftigen Äons: das Gefilde voller Kräuter, wo noch kein Haus gebaut ist, stellt nach ihm die jenseitige, von Menschenhand unberührte Welt dar. Dieser Beweis würde nur dann gelten, wenn das Weib, wie Kabisch zu zeigen versucht hat, das himmlische Jerusalem darstellte. Ist aber das Weib das irdische Jerusalem, wie wir oben klargemacht haben, so ist das Gefilde, worauf es erscheint, nicht die jenseitige Welt, sondern die diesseitige, und das aus dem Himmel stammende Jerusalem erscheint also auf dieser Welt, um das alte Jerusalem zu ersetzen. Daß Esra die Erscheinung auf einem unbebauten Felde erhält, bedeutet nichts anderes, als daß das neue Jerusalem auch auf völlig neuem Boden stehen muß, wie es ja zum himmlischen Charakter der Stadt paßt. Wahrscheinlich ist dieses Feld Ardaf nichts anderes als ein Bild des verborgenen Landes, das nach 7, 26 zugleich mit der Stadt erscheinen wird, nämlich das neue, verklärte Palästina[1].

[1] Die lat. Codices haben Ardaf, Ardat, Adar, Ardad, Ardas; Syr. und Äth. lesen: Arphad; Ar.[1]: Araab oder Araat; Ar.[2]: Ardat; Arm.: Ardab. Die verschiedenen Hypothesen über den Namen und den Ort, durch diesen Namen angedeutet, kann man finden bei Box 212. Volkmar vermutet, daß

Ist dieses neue Jerusalem präexistent, besteht es schon jetzt im Himmel? Ausdrücklich gesagt wird es nicht, denn nach unserer Meinung schaut Esra hier nicht eine schon jetzt bestehende Stadt, sondern er sieht im Gesicht, wie in der Zukunft das himmlische Jerusalem sich offenbaren wird, um das irdische, zerstörte beim Anfang der Heilszeit zu ersetzen. Wenn das trauernde Weib verschwindet, erscheint erst die gebaute Stadt. Da er aber sagt, Jerusalem offenbare sich (10, 54), so ist es wohl wahrscheinlich, daß es im voraus schon bereitgehalten wird.

Wenn es aber wahr ist, daß die erscheinende Stadt mit ihrem strahlenden Glanze und ihrer wundervollen Herrlichkeit zur diesseitigen Welt gehört, dann muß man sie nach 7, 26—30 in der messianischen Vorperiode unterbringen[1]. Ist aber mit ihrer himmlischen Herkunft, ihrem Doxaglanz in Übereinstimmung zu bringen, daß sie nach 400 Jahren mit der übrigen Welt untergeht?

Wir haben schon betont, wie der Apokalyptiker nicht so stark das Bedürfnis logischen Zusammenhanges empfindet wie wir, vielleicht hat Esra sich die Frage nicht gestellt und über die künftige Herrlichkeit Jerusalems nicht hinausgedacht.

Aus andern Stellen des Esrabuches geht unwiderleglich hervor, daß Esra eine vom Himmel kommende Stadt in der messianischen Heilsperiode erwartet. Die erste Stelle ist 7, 26, die klassische Stelle, in der die Messiaszeit als Vorperiode ge-

---

der ursprüngliche Text Arbah (= Wüste) hatte. Vielleicht läßt sich diese Hypothese aus dem Gebet, das der Vision vorausgeht, bestätigen. Esra legt dort einen besondern Nachdruck auf die Tatsache, daß Gott sein Gesetz in das Herz seines Volkes säte, als es durch die ungangbare und unfruchtbare Wüste zog. Wie das Volk also das Gesetz in einer unfruchtbaren Wüste erhielt, so sieht Esra das herrliche Jerusalem, die Frucht des Gesetzes, in einer Wüste, wo noch kein Haus gebaut ist.

[1] Auch Lagrange ist der Ansicht, daß das neue Jerusalem nicht die ewige Seligkeit, sondern die Stadt der messianischen Heilszeit vorstellt: „Il semble cependant que ce n'est pas la Jérusalem de l'au-delà. C'est la restauration attendue par les Juifs, indispensable pour satisfaire les promesses. Nous l'avons déjà rencontré et elle figurait avant le Messie" (Revue bibl. 1905, 493). So auch Vaganay 97.

faßt ist: „Da wird die unsichtbare Stadt erscheinen und das verborgene Land sich zeigen.“ Hier ist ganz sicher eine aus dem Himmel herabsteigende Stadt angedeutet. Diese aus dem Himmel kommende Stadt muß nach V. 30 mit der ganzen Welt untergehen. Die zweite Stelle ist 13, 35, wo gesagt wird, daß Sion, vollkommen erbaut, zugleich mit dem Messias erscheinen wird. Auch hier ist es also eine himmlische Stadt, und weil sie zur Messiaszeit gehört, fordert die Logik, daß sie beim Ende dieser Zeit vergeht.

Es bleibt zwar eine Schwierigkeit, daß eine himmlische Stadt, im Himmel auf wunderbare Weise von Gott ins Dasein gerufen, wiederum nach einiger Zeit wie alles Irdische untergeht. Hier tritt das verworrene Bild der jüdischen Eschatologie wiederum klar zutage. Die Messiaszeit, wie das Spätjudentum sie gewöhnlich dachte, war ein definitiver Abschluß. Esra hat, um im eschatologischen Chaos Ordnung zu schaffen, diese Messiaszeit zur Vorperiode gemacht und, dies einmal angenommen, war Schwierigkeiten wie der oben genannten nicht mehr auszuweichen. In ähnliche Verlegenheit bringt uns die Figur des Menschensohnes in Kap. 13. Dieser Menschensohn ist nach 13, 25 der Messias, muß also logisch nach 7, 29, obwohl präexistent und himmlisch, nach Ablauf seines 400jährigen Reiches wie alle andern sterben. Diese Widersprüche zu lösen, hat also keinen Zweck und ist überdies unmöglich; sie sind die notwendige Folge der falschen Vorstellungen, die das Spätjudentum sich vom messianischen Reiche gemacht hatte.

Drittes Kapitel.

Das Adlergesicht.

In der fünften Vision sieht Esra einen Adler mit zwölf Flügeln, drei Häuptern und acht Gegenflügeln aus dem Meere emporsteigen; dieser Adler fliegt über die Erde dahin, um die Herrschaft über sie zu gewinnen. Aus dem Leibe des Adlers geht eine Stimme hervor, die die Flügel jeden zu seiner Zeit zu erwachen, die Häupter aber bis zuletzt zu warten ermahnt. Zuerst erwachen und regieren die sechs Flügel der rechten

Seite, der zweite dieser herrscht mehr als doppelt so lange als die folgenden. Von den sechs Flügeln der linken Seite gelangen einige gar nicht zur Macht und andere nur während ganz kurzer Zeit. Auch zwei der Gegenflügel sind unterdessen verschwunden, so daß am Leibe des Adlers nur die ruhenden Häupter und sechs Flüglein übrigbleiben. Zwei der Flüglein begeben sich unter das rechte Haupt. Die vier übrigen planen zu herrschen, zwei verschwinden bald, die zwei andern werden von dem jetzt erwachenden mittleren Haupte verschlungen. Das mittlere Haupt, mit den beiden andern Häuptern verbunden, regiert die Erde gewaltiger als alle Flügel vor ihm und verschwindet. Das rechte Haupt verschlingt das linke. Da stürzt ein Löwe aus dem Walde hervor, der mit Menschenstimme dem Adler seine Sünden vorhält. Dann verschwindet auch das letzte Haupt; die zwei Gegenflügel, die sich unter es begeben hatten, erheben sich nun; ihre Herrschaft ist jedoch schwach und stürmisch. So geht denn zuletzt der Adler in Flammen auf.

Der Adler, so lautet die Deutung des Engels, ist das vierte Weltreich. Die zwölf Flügel sind zwölf Könige dieses Reiches. Die Stimme aus dem Leibe des Adlers sind gewaltige innere Streitigkeiten. Die acht Gegenflügel sind acht Könige, deren Regierung kurz ist. Die drei Häupter sind die letzten und gewaltigsten Herrscher des Reiches. Der Löwe ist der Messias, der das Weltreich richtet und vernichtet.

Ohne Zweifel ist das Weltreich, dessen Vernichtung durch den Messias in dieser Vision angekündigt wird, das zeitweilige Weltreich des Verfassers, das Weltreich der Römer. Beim ersten Anblick ist es befremdend, daß Esra mit solch sichtlicher Genugtuung die Vernichtung des römischen Reiches vorhersagt. Wir kennen ja seine pessimistischen, der Welt abgewandten Ideen, seinen stark religiösen Sinn, der an Politik nicht das geringste Interesse zu haben scheint, seinen milden Standpunkt gegenüber den Heiden. Kabisch hat denn auch, wie schon gesagt, im Adlergesicht eine neue schriftliche Quelle A gesehen. Der Verfasser von A ist nach ihm nicht Kosmopolit, sondern „jüdischer Partikularist von altem Schrot und Korn“;

bei S herrscht Weltverneinung, bei A Weltbejahung; die Vernichtung Roms ist dem S gleichgültig, dem A eine Herzensangelegenheit; der S nimmt kein irdisches Messiasreich, in dem Israel die Weltherrschaft hat, an; er kennt nur zwei Äonen, einen vergänglichen, in dem Israel unterdrückt wird, einen unvergänglichen, ewigen, der Israels Herrschaft bringt.

Wir haben oben schon gesehen, wie Esra mit der Lehre der zwei Äonen das Zwischenreich des Messias verbindet; dieses Zwischenreich ist für ihn eine Übergangszeit, die er bald zum neuen, unvergänglichen Äon rechnet, bald in diesem Äon einschließt.

Wenn z. B. 6, 7—10 in mysteriöser Einkleidung gesagt wird, daß dieser Äon mit der Weltherrschaft Esaus (= Roms) schließt und jener mit der Herrschaft Jakobs (= Israels) anfängt, dann wird das irdische Messiasreich nicht geleugnet, sondern zum neuen Äon gerechnet. Wenn 7, 11 ff. angibt, daß diese Schöpfung gerichtet ist und nur die kommende Welt Israels Herrschaft bringt, dann bedeutet dies wiederum nichts anderes, als daß Israel nicht in der jetzigen Weltordnung, sondern erst im messianischen Zukunftsreich die Herrschaft gewinnen wird.

Auch mit dem Pessimismus und der Weltabgewandtheit der Salathiel-Apokalypse ist die Adlervision nicht so sehr in Widerstreit, wie Kabisch meint. Auch A ist insoweit pessimistisch, als das Weltreich bis ans Ende seine Macht behauptet, ja gerade am Ende seine Frevel auf den Höhepunkt bringen wird; er ist kein Zelot, der mit freudigem Mute das Messiasreich herbeizuzwingen nach den Waffen greift, sondern wie S wartet er ab, bis der Messias beim Umschwung der Zeiten die Weltmacht auf wunderbare Weise vernichtet und Israel die Herrschaft verleiht.

Man könnte aber noch fragen, wie es kommt, daß Esra mit seinem tief religiösen Sinn und seinen milden Ansichten über die Nichtjuden plötzlich der Politik so großes Interesse entgegenbringt. Um diese Frage zu lösen, müssen wir uns klarmachen, was das Weltreich in der spätjüdischen Literatur

für eine Bedeutung hatte. Es ist nicht mehr bloß der Feind und Unterdrücker des Volkes, der große politische Gegner, sondern es ist seinem inneren Wesen nach böse. Es ist die Verkörperung der widergöttlichen Macht in der Welt, alle Bosheit und Gottlosigkeit gipfelt im Weltreich und findet in ihm ihre Einheit und höchste Kraft. Gegenüber dem kleinen Häuflein der Frommen stand das grausame, unerschütterliche Weltreich wie eine dämonische, die ganze Welt beherrschende Macht. Wir sehen sofort, wie dieses Weltreich in der pessimistischen Weltanschauung Esras große Bedeutung gehabt haben muß, wie die Vernichtung des Weltreiches für ihn kein politisches, sondern ein religiöses Interesse hatte. Die Vernichtung des Weltreiches ist nicht nur die Vernichtung des politischen Gegners, sondern der bösen Macht überhaupt; es geht hier nicht nur um die Unabhängigkeit des Volkes, sondern um die Ehre Gottes.

Daß das Weltreich unserem Verfasser doppelt hassenswert sein mußte, folgt aus seinen speziellen Lebensverhältnissen. Aus 10, 48 kann man den Schluß ziehen, daß er die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 erlebt hat. Wenn er Salathiel-Esra in Babel sein läßt (3, 1), dann kann man mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten, daß er selber in Rom als Deportierter weilte; wie Babel ja der Hauptsitz der babylonischen Weltmacht war, die zur Zeit des Salathiel-Esra Jerusalem zerstört hatte, so war Rom der Hauptsitz des römischen Weltreiches, das zur Zeit unseres Verfassers denselben Frevel begangen hatte; übrigens ist unser Verfasser nicht der einzige, der Rom durch den Namen Babel andeutet (vgl. Sib. V, 159; 1 Petr 5, 13). Die Wunden, die ihm das Ereignis vom Jahre 70 geschlagen hatte, bluteten noch. Dazu war er gezwungen, in der Hauptstadt der heidnischen Weltmacht, die seine Stadt vernichtet und sein Volk getötet oder in die Verbannung geschleppt hatte, zu leben. Schon 30 Jahre hatte er den abscheulichen Götzendienst, die Sittenlosigkeit Roms gesehen (3, 1 29). Und noch immer war sein Volk diesen Heiden unterworfen, noch immer wehte das Banner der Römer über den Trümmern Jerusalems.

So begreifen wir besser, warum Esra über das Unglück seines Volkes und das Glück der Heiden so klagt, warum er gerade dieses Problem zum Ausgangspunkt seines Buches nimmt (3, 2).

Nachdem wir also gesehen haben, daß das Adlergesicht ganz der Weltanschauung und den Lebensverhältnissen unseres Verfassers entspricht, müssen wir dem eschatologischen Inhalt dieser Vision unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Woher der Verfasser die Hauptidee dieses Gesichts erhalten hat, sagt er selber ganz bestimmt: „Der Adler, den du aus dem Meere hast aufsteigen sehen, ist das vierte Weltreich, das deinem Bruder Daniel im Gesichte erschienen ist“ (12, 11 f.; vgl. Dn Kap. 7). Daniel waren ja in einem Gesichte vier mächtige Tiere aus dem Meere gestiegen, das erste war ein Löwe mit Adlerschwingen, das zweite ein Bär mit drei Rippen im Maul, das dritte ein Panther mit vier Flügeln und vier Häuptern, das vierte endlich ein gewaltig starkes, Furcht und Zittern einflößendes Tier. Es hatte mächtige eiserne Zähne, fraß, zermalmte und zertrat alles andere und war von den früheren Tieren verschieden.

Esra läßt aber unmittelbar folgen: „Ihm (d. h. Daniel) ist es (das vierte Tier) nicht so gedeutet worden, wie ich es dir jetzt deuten will oder schon gedeutet habe“ (12, 12). Offenbar ist Esra überzeugt, daß das vierte Tier Daniel nicht als das römische Weltreich gedeutet worden war. Es ist dies insoweit merkwürdig, weil es zeigt, daß die Apokalyptiker alten Visionen, die nach ihrer Ansicht in ihrer ersten Deutung nicht zugetroffen sind, eine andere Auslegung geben, ohne daß ihr Glaube dadurch erschüttert wurde. Ein fünftes Weltreich durfte nicht hinzukommen; denn, daß dieses Weltalter durch vier aufeinanderfolgende Weltreiche beherrscht wird, war seit Daniel Glaubensartikel[1]. Dies bestätigt unsern Satz, daß der spätjüdische Inspirationsglaube sich über manchen Widerspruch hinwegzusetzen wußte.

[1] Auch im Parsismus kennt man die vier Weltreiche. Zarathustra sah einen Baum mit vier Zweigen: einem goldenen, einem silbernen, einem stählernen und einem mit Eisen gemischten (Böklen 85).

Wie Daniel, so sagt auch Esra, daß das vierte Weltreich das schrecklichste ist; sein grausamer Charakter wird uns in der Gerichtsrede des Löwen[1] beschrieben:

„‚Du aber‘“, so sagt der Löwe zum Adler, „‚hast‘ alle früheren Tiere überwunden,
‚du hast‘ die Welt mit großem Schrecken,
‚du hast‘ die ganze Erde mit schwerer Drangsal beherrscht;
‚du hast‘ den Erdkreis so lange Zeit mit Trug bewohnt
und die Erde nicht mit Wahrheit gerichtet:
denn du hast die Sanftmütigen bedrückt
und die Friedfertigen vergewaltigt;
du hast die Wahrhaftigen gehaßt
und die Lügner geliebt;
du hast den Fruchtbringenden die ‚Burgen‘ zerstört
und denen, die dir nichts Böses getan, die Mauern eingerissen. —
Aber dein Frevel ist vor den Höchsten,
deine Hoffart vor den Allmächtigen gekommen.

[1] Diese Strafrede des Messias ist auch insoweit merkwürdig, als darin die Frevel des Adlers gegen die Welt, nicht so sehr gegen das jüdische Volk getadelt werden. Aus V. 42, wo deutlich auf die Zerstörung Jerusalems angespielt wird, ist jedoch ersichtlich, daß der Verfasser besonders an die Unterdrückung seines Volkes denkt. Hier wie auch an andern Stellen zeigt sich die Geneigtheit Esras, die Begriffe „Welt“ und „Volk“ zu verwechseln. Zu dieser Rede vergleiche man die Rede vom Weinstock zur Zeder (Bar 36, 7 ff.): „Bist du nicht die Zeder, die von dem Unglückswalde übriggeblieben ist? Und durch deine Hand wurde das Böse stehend und wurde ausgeführt alle diese Jahre hindurch, das Gute niemals. Und du fühltest dich stark dem gegenüber, was dir nicht gehörte; auch hast du mit dem, was dir gehörte, niemals Mitleid gehabt. Und du dehntest deine Herrschaft aus über die, die fern von dir waren, und die, die dir nahe kamen, brachtest du durch die Netze deiner Bosheit in deine Gewalt, und so überhobst du dich allezeit, als ob du nicht entwurzelt werden könntest. Jetzt aber ist deine Zeit herbeigeeilt und deine Stunde herbeigekommen. So gehe nun auch du, o Zeder, von dannen hinter dem Walde her, der vor dir her von dannen gegangen ist, und werde zugleich mit ihm zu Sand, und euer Staub mische sich zusammen. Und so schlaft denn jetzt in Trübsal und ruht aus in Qual, bis deine letzte Zeit kommt, in der du wiederkommen und noch mehr Pein erleiden sollst!“

Da sah der Höchste seine Zeiten an:
siehe, sie waren zu Ende,
und seine Äonen: sie waren voll.
Darum wirst du, Adler, verschwinden
samt deinen schrecklichen Flügeln,
deinen bösartigen Flüglein,
deinen ruchlosen Häuptern,
deinen grausamen Klauen
und deinem ganzen frevlerischen Leib!

So wird die ganze Welt, von deiner Gewalt befreit, erleichtert aufatmen, um dann des Gerichts und der Gnade ihres Schöpfers zu harren" (11, 40—46)[1].

Wie bei Daniel, so gipfelt die Bosheit des letzten Weltreiches in einem seiner letzten Könige; das große, mittlere Haupt peinigt die Bewohner der Erde aufs äußerste und führt die Herrschaft über den Erdkreis gewalttätiger als alle Flügel vor ihm (11, 32). Die drei Könige heißen Häupter (κεφαλαί) des Adlers, weil sie es sein werden, die seine Frevel auf den Höhepunkt bringen (ἀνακεφαλαιοῦν) (12, 25). Wie in andern Apokalypsen Antiochus Epiphanes, Herodes, Nero als die End-

[1] Die Züge, mit denen Esra das vierte Weltreich darstellt, sind dieselben, die die Propheten und die andern Apokalyptiker für die Schilderung der Weltreiche verwenden. In der Grundstelle Dt 28, 49 ff. bedroht Moses das Volk im Falle der Untreue mit dem Überfall eines schamlosen und grausamen Volkes, das Greise und Kinder nicht schonen wird. Bei den Propheten wird oft die Macht der Weltreiche hervorgehoben (Is 5, 26 bis 29; 14, 5 f. Jer 5, 15 f.; 50, 23. Dn 7, 7 19), die Grausamkeit, mit der sie gegen das Volk Israel auftreten (Is 10, 5 f. Jer 8, 16; 50, 17 42. Dn 7, 7 19; 8, 24 f.), die Wohlfahrt und der Reichtum (Jer 51, 13 41. Ez 26, 17; 31, 2 ff. Dn 8, 24), die Schamlosigkeit und Frechheit (Is 16, 6; 33, 19. Jer 50, 31), die Aufständigkeit gegen Gott (Is 14, 13; 36, 20. Jer 50, 14 24 29. Ez 28, 2. Dn 7, 25; 11, 36), besonders aber die Hoffart (Is 14, 12 f.; 16, 6; 23, 8 f.; 36, 8 ff. Ez 29, 9; 31, 2 ff. Dn 7, 25; 8, 25; 11, 36). Auch werden sie oft mit Tieren verglichen; sie sind wie Löwen (Is 5, 29. Jer 50, 17. Ez 32, 2), Adler (Dt 28, 49. Ez 17, 2 ff.), Schlangen (Jer 8, 17), Meerungeheuer (Is 27, 1. Jer 51, 34. Ez 29, 3 ff.; 32, 2. Dn 7, 3 ff.), Heuschrecken (Joel 1, 6 ff.). Alle Menschen und selbst die leblose Natur freuen sich über den Sturz der Weltreiche (vgl. Esr 11, 46; Is 14, 7 f.; Jer 51, 48).

tyrannen auftraten oder dem Endtyrannen ihre Züge leihen, so werden hier Vespasian, Titus und Domitian als solche geschildert; besonders Vespasian, unter dessen Regierung Jerusalem verwüstet wurde, wird als ein grausamer Gewaltherrscher hervorgehoben.

Daniel wußte das vierte Tier nicht mit einer besondern Art zu vergleichen; dazu war es zu furchtbar; mit seinen Zähnen von Eisen und Klauen von Erz, mit denen es alles zermalmt und zertritt, wird es wohl am ehesten einem abscheulichen Drachen geglichen haben. Esra sieht das vierte Weltreich als einen Adler. Der Adler war ihm ja das bekannte Wahrzeichen der römischen Herrschaft. Außerdem war schon im Alten Testamente der Adler das Symbol des feindlichen Eroberers. Schon Moses kündigte dem Volke an, daß im Falle der Untreue Gott gegen es ein Volk „in similitudinem aquilae volantis cum impetu" führen sollte (Dt 28, 49; so auch Jer 4, 13; 48, 40; 49, 22; Thr 4, 19; Hab 1, 8). Vom Adler wird besonders hervorgehoben die Schnelligkeit (1 Sm 1, 23. Job 9, 26. Jer 4, 13. Thr 4, 19), seine Unermüdlichkeit (Is 40, 31), seine Gefräßigkeit und Grausamkeit, die selbst Menschenleichen nicht schonen (Job 9, 26; 39, 30. Prv 30, 17. Hab 1, 8), die unerreichbare Höhe seines Nestes (Job 39, 27 f. Jer 49, 16. Abd V. 4). Auch wird der Eroberer, der ein Land in Besitz nimmt, ähnlich wie bei Esra durch einen Adler, der seine Flügel ausstreckt, vorgestellt (Jer 48, 40; 49, 22). Besonders ist in diesem Zusammenhange zu beachten Ez 17, 3 ff., wo der gewaltige Eroberer Nabuchodonosor und der Pharao als zwei große Adler vorgestellt werden; hier sehen wir auch, wie klein der Abstand ist von der Allegorie bis zur Vision. Vor Esra wird das Bild des Adlers schon für das Weltreich verwendet. So beschreibt Sib. III, 611 f. (geschrieben 140 v. Chr.), wie aus Asien ein großer König kommt, ein mutvoller Adler, der alles zerschlagen und mit Unheil erfüllen wird (wahrscheinlich Antiochus Epiphanes). In der Hirtenvision Henochs (geschrieben 120 v. Chr.) sieht dieser die dritte und vierte Weltmacht in der Gestalt von

Raubvögeln, worunter die Adler die Führer sind[1]. Endlich deutet die Himmelfahrt Moses' (geschrieben 6 n. Chr.) gleichwie Esra mit dem Adler Rom an: „Dann wirst du glücklich sein, Israel, und auf Nacken und Flügeln des Adlers aufsteigen, und ‚die Tage des Adlers' werden sich erfüllen" (10, 8). Hilgenfeld und Volkmar meinen selbst, daß hier hingedeutet wird auf die Erfüllung des Adlergesichtes des vierten Esrabuches (Kap. 11 f.). Dies kann jedoch, wie Clemen mit Recht bemerkt, nur dann der Fall sein, wenn dieses Adlergesicht zur Abfassungszeit der Himmelfahrt Moses' in einer älteren Gestalt schon vorgelegen hat. Andere wiederum glauben, daß Esra die Adlergestalt mit seinen mehreren Nacken und Flügeln dieser Stelle der Himmelfahrt entlehnte und im einzelnen deutete. Viel wahrscheinlicher scheint es jedoch, daß das bekannte Symbol des römischen Reiches, der Adler, in der damaligen jüdischen Welt allgemeine Verwendung fand, um dieses Reich anzudeuten. Rosenthal (S. 52 f.) hat darauf hingewiesen, daß eine gewisse Vorsicht bei dem damaligen römischen Delatorenwesen gar nicht überflüssig war[2].

Wenn Esra den Adler dem Meere entsteigen läßt, dann liegt damit wiederum eine Nachahmung Daniels vor (Dn 7, 3). Um den widerwärtigen, feindseligen Charakter der Weltreiche anzudeuten, zeigt sie Gott Daniel in der Gestalt von Meeresungeheuern, wie auch Isaias (27, 1) durch das „Tannin" eine Weltmacht andeutet. Obwohl Esra das Aufsteigen aus dem Meere beibehalten hat, hat dies nicht mehr dieselbe Bedeutung wie bei Daniel (vgl. Offb 13, 1), weil ein Adler, auch wenn er aus dem Meere emporsteigt, mit einem

[1] Das Bild des Adlers wird Test. Juda 25 für Israel verwendet: Die Adler Israels werden fliegen in Freude.

[2] Wie verhaßt das Symbol des Adlers den Juden war, zeigt ein Vorfall aus der Regierung des Herodes. Als Herodes am Ende seines Lebens in eine schwere Krankheit fiel, erklärten zwei angesehene Rabbinen sein Unglück daher, daß er einen goldenen Adler über dem Tempeltor angebracht hatte. Als das Gerücht ging, der König sei gestorben, zerhieben einige junge Leute am hellen Tag den Adler mit Äxten in Stücke (Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I 133).

Meeresdrachen keine Ähnlichkeit aufweist. Wahrscheinlich muß man bei Esra mehr Gewicht darauf legen, daß für den Orientalen das römische Reich jenseits des Meeres liegt, also aus dem Meere emporsteigend gedacht wird.

Wenden wir jetzt der Figur des Messias unsere Aufmerksamkeit zu. Er ist der Löwe, der aus dem Walde mit Gebrüll hervorstürzt, mit Menschenstimme dem Adler seine Sünden vorhält und ihm seine Strafe ankündigt[1]. Daß mit dieser Löwengestalt die kriegerische Tätigkeit und die unüberwindbare Macht des Messias in den Vordergrund gestellt wird, ist klar; der Löwe ist ja das Symbol der Kraft und Streitbarkeit, ihm gebührt das Königtum über die Tiere, wie Spr 30, 30 sagt: „Leo, fortissimus bestiarum, ad nullius pavebit occursum“ (vgl. Gn 49, 9; Nm 23, 24; 24, 9; 2 Sm 1, 23; 17, 10; 1 Chr 12, 8; Est 14, 13; Spr 28, 1; Is 5, 29; Jer 4, 7; 50, 17; Joel 1, 6; 1 Makk 3, 4; 2 Makk 11, 11). Besondere Erwähnung verdienen in diesem Zusammenhange diejenigen Stellen der Heiligen Schrift, in denen der strafende Gott als Löwe und sein herannahender Zorn als Gebrüll vorgestellt wird (Sir 28, 27; Is 31, 4; Jer 25, 30; Os 5, 14; 11, 10; 13, 8; Am 1, 2; Joel 3, 16). Die Löwengestalt deutet also auf den Messias als Krieger[2]; er ist der mächtige König, der die Feinde Israels und speziell das Weltreich vernichtet, wie die national-irdische Hoffnung sich ihn dachte. Sonderbar ist es, wie Esra mit dieser Vorstellung des Messiaskönigs eine ganz andere verbindet. In der Tat, was tut der Löwe? Er zerreißt den Adler nicht, wie man zunächst erwarten würde; nein, mit Menschenstimme hält er eine Anklage- und Strafrede

[1] Man beachte, daß der Adler ein Königreich, der Löwe jedoch eine Person symbolisiert, wie in der Vision Daniels von den vier Tieren und dem Menschensohne die Tiere die vier Weltreiche, der Menschensohn aber nicht nur das neue Gottesreich, sondern auch den Messias vorstellt.

[2] Jalkut Schim., Berisch. 160 sagt: „Ein junger Löwe ist Juda (Gn 49, 9). Das ist der Messias, der Sohn Davids, denn er wird hervorgehen aus zwei Stämmen. Sein Vater stammt aus Juda, seine Mutter aus Dan. Und beide Stämme tragen den Namen: Löwe“ (Weber 357); vgl. Offb 5, 5.

gegen den Adler und dieser geht in Flammen auf, ohne daß von einer Tätigkeit des Löwen die Rede ist. Mit der Vorstellung des Kriegers ist also die des Richters verbunden.

Die Deutung des Gesichtes macht die Tätigkeit des Messias noch unverständlicher. Da wird gesagt: „Er wird ihnen die Gottlosigkeiten vorhalten, die Ungerechtigkeiten ‚strafen', die Frevel vor Augen führen. Denn er wird sie zunächst lebendig vor Gericht stellen; dann aber, nachdem er sie überwiesen, wird er sie vernichten" (12, 32 f.). Hier ist von einer Vernichtung des Weltreiches keine Rede mehr; das Weltreich ist schon vernichtet, wie es scheint, und nur einzelne Personen, wahrscheinlich die Könige und Machthaber dieses Reiches, werden gerichtet und vernichtet.

Hier liegen also wiederum zwei verschiedene Vorstellungsreihen ineinander verschlungen, der Messiaskönig der nationalen Hoffnung und der Messias-Richter aus der transzendenten Eschatologie, der die Gottlosen richtet und dann durch ein lautloses Wunder sie vernichtet. Welches ist die Natur des Messias in dieser Vision? In der Deutung 12, 32 wird gesagt: „Der Löwe ist der Messias, den der Höchste für das Ende der Tage bewahrt, der aus dem Samen Davids erstehen wird." So lesen wenigstens alle orientalischen Versionen, der lateinische Wortlaut hat nur die Worte: „Den der Höchste für das Ende der Tage bewahrt."

Wenn die orientalischen Übersetzungen die richtige Lesart haben, findet man hier eine für das Judentum seltsame Mischung irdischer und himmlischer Herkunft des Messias: Er ist zugleich präexistent und wird geboren aus dem Samen Davids. Daß hier eine Vereinigung des himmlischen Messias mit einem Menschen aus Davids Geschlecht gemeint sei, ist ausgeschlossen, denn so entsteht ja nicht der Messias aus Davids Samen; an eine Menschwerdung im christlichen Sinne ist noch viel weniger zu denken. Man hat die davidische Herkunft des Messias hier als starres Dogma zu betrachten, das seine eigentliche Bedeutung eingebüßt hat, wie auch Volz (S. 219) und Vaganay (S. 89) für wahrscheinlicher halten.

Nach der Gerichts- wird die Heilstätigkeit des Messias erwähnt (12, 34). „Den Rest meines Volkes aber, die in meinem Lande übriggeblieben sind, wird er gnädig erlösen und ihnen Freude verleihen, bis das Ende, der Tag des Gerichts, kommt, über den ich zu dir am Anfang gesprochen habe." Durch den letzten Satzteil wird diese messianische Heilsperiode mit der Heilsperiode von 7, 26—29 gleichgesetzt und die Adlervision dem eschatologischen Plan Esras einverleibt.

Die geschichtliche Deutung der Adlervision ist sehr schwierig, wie die große Literatur darüber und die vielen Hypothesen schon vermuten lassen. Wegen der Wichtigkeit dieser Frage für die Datierung unseres Buches werden wir die verschiedenen Lösungen angeben und beurteilen.

Die Meinung von Laurence, van der Vlis und Lücke, die das Adlergesicht auf die ganze römische Geschichte von Romulus bis auf Cäsar beziehen, und die Hypothese Hilgenfelds, der das Gesicht auf die Griechenherrschaft deuten wollte, sind jetzt allgemein aufgegeben (Schürer III 322 f.).

Gunkel (S. 345) u. a. sehen im Adlergesicht die Geschichte des römischen Reiches von Cäsar bis auf Domitian. Die sechs Flügel der rechten Seite sind nach ihnen Cäsar, Augustus (der länger als alle andern regierte), Tiberius, Caligula, Claudius und Nero; die Flügel der linken Seite, die nur kurze Zeit oder gar nicht regieren, sind Galba, Otho, Vitellius, Vindex, Nymphidius und Piso; die Zeit der Verwirrung ist die Zeit nach dem Tode Neros; die drei Häupter, die Roms Frevel aufs höchste steigern, sind die drei Flavier: Vespasian, Titus und Domitian. Das mittlere Haupt ist Vespasian; das rechte, das das linke verschlingt, ist Domitian, der, wie man meinte, Titus durch Vergiftung ermordete. Bis hierher stimmt alles ausgezeichnet, aber die acht Gegenflügel machen diesen Autoren viele Schwierigkeiten. Gunkel hilft sich damit, daß der Verfasser des Esrabuches hier ein reicheres Wissen hatte als wir, Kabisch (S. 164) denkt an jüdische Usurpatoren.

Gutschmid und Le Hir beziehen das Gesicht auf die römischen Kaiser von Cäsar bis auf Makrinus und Diadumenianus

(gest. 218). Die zwölf Flügel sind nach Le Hir (I 173 ff.): Cäsar, Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Vespasian, Domitian, Trajan, Hadrian, Antoninus, Marcus Aurelius mit Commodus; die acht Gegenflügel sind Titus, Nerva, Pertinax, Didius Julianus, Pescenius Niger, Clodius Albinus, Makrinus und Diadumenianus; die drei Häupter: Septimius Severus, Caracalla und Geta. Diese Erklärung hat den Vorteil, daß sie alle Flügel und Gegenflügel deuten kann, was in der Hypothese Gunkels nicht gelingen will. Auch die Einzelheiten der Vision, z. B. der Tod der letzten zwei Häupter passen hier aufs beste: Geta wurde von Caracalla ermordet, aber auch dieser ist durch das Schwert gefallen. Weil jedoch das Buch nicht im Jahre 218 geschrieben ist und das Adlergesicht sehr wahrscheinlich ursprünglich zum Buche gehört, ist diese Hypothese zu verwerfen.

Um die Schwierigkeiten der beiden vorigen Hypothesen zu lösen, nehmen die meisten Autoren jetzt an, daß das Adlergesicht aus dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts stammt und sich auf die Geschichte von Cäsar bis auf Domitian oder Nerva bezieht, aber in späterer Zeit überarbeitet worden ist. In der Bestimmung der Zeit und Art dieser Überarbeitung gehen die Meinungen wieder auseinander.

Viele Autoren (z. B. Clemen, Theol. Stud. u. Krit. 1898, 242 ff.; Schürer III 327) meinen, daß die Flügel und Gegenflügel im ursprünglichen Text paarweise genommen wurden, so daß die zwölf Flügel nur sechs und die acht Gegenflügel nur vier Kaiser andeuteten. Die zwölf Flügel sind die sechs Julier, die acht Gegenflügel: Galba, Otho, Vitellius und Nerva, die Häupter: Vespasian, Titus und Domitian. Im Jahre 218 ist die Vision und besonders die Deutung von einem unbekannten Verfasser für seine Zeit zurechtgemacht.

M. J. Lagrange (Revue bibl. 1905, 494 ff.) glaubt, daß ursprünglich nur von sechs Flügeln und sechs Gegenflügeln die Rede war; die Flügel befanden sich an der rechten, die Gegenflügel an der linken Seite des Adlers. Die beiden letzten

Gegenflügel waren ein Bild der Unruhen, die der Verfasser nach dem Tode Domitians erwartete. Später hat man die Zahl der großen Flügel verdoppelt und die zwei Gegenflügel von 11, 22 beigefügt.

Nach Vaganay (S. 19 ff.) gehören die acht Gegenflügel ursprünglich nicht zur Vision; den ursprünglichen Text findet er in 11, 1—2 4—9 12—21 33—46. Die sechs Flügel der rechten Seite sind die Julier, die drei Häupter die Flavier, die sechs Flügel der linken Seite: Galba, Otho, Vitellius, Vindex, Nymphidius und Civilis.

Box (S. 265 ff.) schlägt eine andere Lösung vor, nach der in der ursprünglichen Vision vom Jahre 95 die zwölf Flügel die sechs Julier vorstellten, die acht Gegenflügel acht Usurpatoren, die drei Häupter die drei Flavier. Die Flügel wurden im Gegensatz zu den Gegenflügeln paarweise genommen, um die größere Würde und Macht dieser Kaiser anzudeuten. Der Redaktor, der im Jahre 120 das Esrabuch zusammenstellte, identifizierte die drei Häupter mit Trajan, Hadrian und Lucius Quietus, die zwölf Flügel mit den sechs Juliern und Galba, Otho, Vitellius, Vespasian, Titus und Domitian.

Alle diese Gelehrten nehmen mit Recht an, daß das Adlergesicht in seiner jetzigen Gestalt nicht am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts geschrieben sein kann, sondern in späterer Zeit überarbeitet worden ist. Daß diese Überarbeitung im Jahre 218 stattgefunden hat, ist sehr wahrscheinlich, weil nur in diesem Falle die zur Erklärung des Gesichtes erforderliche Zahl der Kaiser gefunden wird. Die Hypothese von Box stützt sich auf die unrichtige Annahme, daß ein Redaktor im Jahre 120 das Adlergesicht und einige andere Schriften zu einem Buche verbunden hat, und kann außerdem die acht Gegenflügel geschichtlich nicht genügend erklären. Gegen die Überarbeitung im Jahre 218 wendet Box (S. 263) noch ein, daß sie in diesem Jahre nur von einem Christen vorgenommen sein kann, und daß ein Christ für 218 die Erscheinung des Messias nicht erwarten konnte. Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß die Adlervision in den damaligen Christenverfolgungen

durch die Römer auch für einen Christen einen gewissen Reiz hatte, und daß mit der Erscheinung des Messias die zweite Ankunft Christi gemeint sein kann.

Die oben erwähnten Hypothesen rechnen jedoch nicht genügend mit der Tatsache, daß der Verfasser sein Buch genau datiert hat: Esra hat seine Visionen im dreißigsten Jahre nach dem Untergange der Stadt (3, 1 29)[1]. Weil man gewöhnlich das Esrabuch nach dem Adlergesicht datiert, wird sein Ursprung ans Ende der Regierung Domitians gestellt, denn, weil der Messias sich während der Regierung des dritten Hauptes (d. h. Domitians) offenbart, liegen der Sturz dieses Hauptes und das Auftreten der beiden letzten Gegenflügel für den Verfasser noch in der Zukunft. Man stellt deshalb die Abfassungszeit des Buches vor den Tod Domitians (gest. 96), also etwa ins Jahr 95. Es will jedoch nicht einleuchten, daß das dreißigste Jahr nach dem Untergange der Stadt nur eine ungefähre Bestimmung der wirklichen Abfassungszeit (so Gunkel) sein soll, weil der Verfasser doch auch eine andere Zahl, z. B. 25, nehmen konnte. Es ist noch unwahrscheinlicher, daß der Verfasser hier Ez 1, 1 nachahmt (so Vaganay); eine solche Nachahmung hätte ja gar keinen Grund und unser Verfasser hat sonst mit Ezechiel keine Berührungen.

Wir stellen uns also auf den Standpunkt, daß das Jahr 30 nach der Zerstörung Jerusalems die Abfassungszeit unseres Buches genau angibt, daß also die ursprüngliche Adlervision aus dem Jahre 100 n. Chr. stammt. Mit dieser Datierung ist die Vision selber in gutem Einklang. Daß die drei Häupter die Flavier sind, steht wohl unzweifelhaft fest, nicht nur wegen der Zusammengehörigkeit dieser Kaiser, sondern auch, weil mit dem großen Haupte sicher Vespasian, unter dessen Regierung Jerusalem verwüstet wurde, gemeint ist. Die beiden Gegen-

[1] Baldensperger (S. 52) allein nimmt das 30. Jahr nach der Zerstörung Jerusalems als das richtige Datum des Buches und stellt es also am Anfang der Regierung Trajans. Er hat jedoch unrecht, wenn er die drei Häupter nicht mit den drei Flaviern, sondern mit den drei letzten vom Verfasser erlebten Herrschern, also Domitian, Nerva und Trajan identifiziert (S. 49).

flügel, die nach den drei Häuptern noch eine schwache und stürmische Regierung führen, sind der schwache und alte Nerva und der zwar kräftige, aber dem Verfasser noch unbekannte Trajan, der bei seiner Wahl in Germanien war und erst Ende 99 nach Rom kam.

Weshalb läßt aber der Verfasser unseres Buches den Messias schon vor dem Sturze des dritten Hauptes, also vor dem Tode Domitians, erscheinen, wenn er die Adlervision während der Regierung Trajans verfaßte? Es war seit Daniel ein eschatologisches Dogma, daß beim Erscheinen des Messias an der Spitze des Weltreiches ein gewaltiger und grausamer Herrscher als Gegner des Messias stehen würde. In der dem Adlergesichte parallelen Vision vom Walde und Weinstock in der Baruch-Apokalypse (Bar 36 ff.) bleibt vom Walde, der das letzte Weltreich vorstellt, allein eine Zeder (der letzte Weltregent) übrig; dieser Weltregent wird zum Messias geführt, dieser hält ihm eine gleiche Gerichtsrede wie der Löwe dem Adler, und vernichtet ihn. Weil Nerva und Trajan für die Rolle des letzten Weltregenten zu unbedeutend waren, hat Esra als solchen den stolzen und grausamen Domitian, der sich als Gott verehren ließ und mit großer Strenge die zwei Drachmen für den Tempel Jupiters einforderte, gewählt (Felten I 269; II 282)[1]. Nach Esra hatte also das messianische Gericht mit dem gewalttätigen Tode Domitians schon eingesetzt und die Regierung Nervas und Trajans kam dem glaubensstarken Juden nur noch als die letzten Todeszuckungen des gefürchteten Adlers vor. In der Annahme, daß unser Buch vor dem Tode Domitians geschrieben wurde, ist es unerklärlich, wie der Verfasser zu der bestimmten Erwartung kam, daß nach dem Tode dieses Kaisers noch zwei Kaiser regieren würden.

---

[1] Suetonius, Domitian 12: „Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel improfessi iudaicam viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adolescentulum memini cum a procuratore frequentissimoque concilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset“ (bei Vaganay 21).

Ist damit die Datierung des Buches genau fixiert, so ist es schwieriger, die ursprüngliche Gestalt der Vision wiederherzustellen. Zwei Dinge sind jedoch sicher: der zweite Flügel, der länger als alle andern regiert, ist Augustus, und die drei Häupter sind die drei Flavier. Zwischen Augustus und Vespasian müssen also nach dem jetzigen Stand des Textes noch zehn Flügel und sechs Gegenflügel regieren. Weil aber in diesem Zeitraum unmöglich sechzehn Herrscher ausfindig zu machen sind, muß man annehmen, daß die Zahlen verdorben sind. Ich glaube, daß Lagrange das Richtige getroffen hat, wenn er meint, daß ursprünglich nur von sechs Flügeln und sechs Gegenflügeln die Rede war[1]. Weil aber 11, 3 gesagt wird, daß die Gegenflügel aus den Flügeln entstanden (lat.: de pennis eius nascebantur contrariae pennae) und 12, 19, daß sie mit den Flügeln verbunden sind (subalares octo cohaerentes alis eius), hat man sich die Flügel nicht alle an der rechten und die Gegenflügel alle an der linken Seite zu denken, wie Lagrange behauptet, sondern auf jeder Seite des Adlers drei Flügel und drei Gegenflügel.

Der christliche Interpolator des 3. Jahrhunderts hat in der Vision die Verse 11, 11 und 11, 20–23, in der Deutung die Worte: Zwei davon gehen schon zugrunde, wenn die Mitte herannaht (12, 20 f.), eingefügt; außerdem hat er in 11, 1; 12, 14 16 die Zahl 6 in 12 und in 12, 20 die Zahl 6 in 8 geändert. So erklärt sich, weshalb 11, 3 die Zahl der Gegenflügel nicht genannt wird; wenn die Gegenflügel aus den Flügeln entstehen, folgt ja, daß sie in gleicher Anzahl sind wie die Flügel. Die zwei Gegenflügel in 11, 22, von denen nicht einmal gesagt wird, daß sie regieren, hat der christliche Verfasser eingeschaltet, weil er mit der Verdoppelung der

[1] Vaganay scheidet ohne Zweifel zuviel aus. Es ist ausgeschlossen, daß der Verfasser, der mit großer Genauigkeit das Erwachen und Regieren der Flügel erwähnt, dies vom mittleren Haupte nicht getan hätte; V. 32 enthält die notwendige Erklärung, weshalb das mittlere Haupt größer als die beiden andern genannt wird (V. 4); auch die Vernichtung des Adlers 12, 3 gehört zum ursprünglichen Texte der Vision.

Flügel noch nicht ganz auskam[1]. Geschichtlich hat man keine Schwierigkeiten mehr: die sechs Flügel sind die sechs Julier, die drei Häupter die drei Flavier, die sechs Gegenflügel Galba, Otho, Vitellius, Civilis, Nerva und Trajan.

Viertes Kapitel.

Die Vision des Menschen.

Im sechsten Gesichte schaut Esra Folgendes: Ein gewaltiger Sturm wühlt die Wogen des Meeres auf und führt aus diesem etwas wie einen Menschen hervor. Dieser fliegt mit den Wolken des Himmels; was er anblickt, erbebt; alle, die seine Stimme vernehmen, schmelzen dahin. Von den vier Himmelsgegenden kommt ein unzählbares Heer von Menschen zusammen, um den Menschen zu bekämpfen; er aber bricht sich einen großen Berg los, Esra weiß nicht woher, fliegt auf ihn und vernichtet die Feinde nicht durch Waffen, sondern durch einen feurigen Strom, der aus seinem Munde hervorgeht und die Feinde zu Asche verzehrt. Dann steigt er vom Berge herab und ruft ein anderes friedliches Heer zu sich; diese kommen zu ihm, teils frohlockend, teils traurig; teils in Banden, teils andere als Opfergabe herzuführend.

Der dem Meere entstiegene Mensch, so ist die Deutung, ist der Messias, der Welterlöser und Weltordner; das unzähl-

[1] In der Deutung der Vision 12, 27 f. wird gesagt, daß die durch die beiden letzten Häupter vorgestellten Herrscher durch das Schwert fallen werden: „Die beiden übrigen aber wird das Schwert fressen. Denn des ersten Schwert wird den andern fressen; doch wird auch dieser in der letzten Zeit durchs Schwert fallen.“ Die Autoren, die eine Überarbeitung im Jahre 218 annehmen, meinen, daß diese Verse vom Interpolator herrühren und sich auf den Tod Caracallas und Getas, die wirklich durch das Schwert umkamen, beziehen. Wenn unsere Hypothese richtig ist, sind diese Verse vom Verfasser selber und sind dann vom Tode Titus' und Domitians zu verstehen. Der Verfasser hatte ja den Tod Domitians, der durch das Schwert seiner Sklaven gefallen war, schon erlebt, und über den grausamen Tod Titus', der in Wirklichkeit am Fieber starb, liefen allerlei Gerüchte. So erzählt Suetonius, daß man glaubte, Domitian hätte Titus vergiftet; der Talmud berichtet, daß Titus durch eine Fliege, die in sein Gehirn eingedrungen war, zum Tode gemartert wurde (Victor Duruy, Histoire des Romains IV 674 f.).

bare Heer sind die Völker der Welt, die beim Erscheinen des Messias von ihrem wechselseitigen Streit ablassen und gegen ihn ziehen; der Berg ist Sion, das, vollkommen erbaut, erscheinen wird; das friedliche Heer sind die zehn Stämme, die aus einem fernen Lande zurückkehren, um in Palästina mit den dort übriggebliebenen Juden das messianische Heil zu genießen; daß der Mensch aus dem Meere kommt, deutet auf seine bisherige Verborgenheit hin.

Manche (z. B. Greßmann, Kabisch, Box) haben mit Recht nachgewiesen, daß das Traumbild und seine Deutung nicht besonders gut zusammenstimmen. So wird das Hervorkommen des Menschen aus dem Meere ziemlich willkürlich als das bisherige Verborgensein des Messias ausgelegt; von einem wechselseitigen Kampfe zwischen den Völkern, wovon V. 30 f. sprechen, ist in der Vision keine Rede; als gekünstelt empfindet man auch die Erklärung, unter dem Berge sei die Stadt Jerusalem gemeint; die Weise, wie der Sturm, das Feuer und die Flamme aus dem Munde des Messias gedeutet wird, ist unnatürlich; daß sich im friedlichen Heere Frohgemute, Trauernde, in Banden Daherschreitende und endlich andere als Opfergabe Vorführende befinden, wird in der Deutung mit keinem einzigen Worte erklärt, ja es wird dem sogar widersprochen; V. 52 handelt von den Gefährten des Messias, während in der Vision allein vom Messias die Rede ist; es werden in der Vision auch die in Palästina Übriggebliebenen, von denen die Deutung V. 48 spricht, nicht erwähnt.

Auch im Traumbilde selber stimmt nicht alles gleich gut. Daß der Mensch aus dem Meere kommt und dann mit den Wolken fliegt, ist unnatürlich; ursprünglich war nur vom einen oder vom andern die Rede. Wenn nach V. 4 alle, die die Stimme des Messias hören, dahinschmelzen, woher kommt dann das unzählbare Heer von V. 5?

Aus diesen Unebenheiten der Darstellung und der Gedanken kann man mit Sicherheit den Schluß ziehen, daß der Verfasser sehr altes apokalyptisches Material ver-

wendet hat; einzelne Züge sind ihm sogar unverständlich geworden und werden daher von ihm gar nicht oder nur auf gekünstelte Weise gedeutet. Daß das Material, woraus dieses Gesicht zusammengestellt ist, überliefertes Gut ist, folgt weiter aus der Tatsache, daß sich fast kein einziger Zug vorfindet, den man nicht schon, wenn auch in einigermaßen anderer Form, in der kanonischen oder nicht kanonischen jüdischen Literatur vorfinden kann. Hier zeigt sich deutlich das Streben der späteren Apokalyptiker, das alte eschatologische Gut, das sie hier und dort bei den Propheten und den Apokalyptikern verstreut fanden, zu verbinden und in großen apokalyptischen Bildern zu ordnen. Etwas wirklich Neues zu schaffen, war man in dieser Epigonenzeit kaum imstande, so war man denn in der Wiedergabe des Alten ziemlich treu. Um aber wenigstens dem Anscheine nach dem Volke etwas Neues zu bieten, suchten sie durch kleine Änderungen und neue Kombinationen das Alte in einem neuen Gewande erscheinen zu lassen. So wird man auch das Gesicht des Menschen zu erklären haben. Der Verfasser des Esrabuches hat aus den eschatologischen Stoffen, die ihm besonders aus Daniel, Isaias und älteren Apokalypsen zur Verfügung standen, ein neues Gesicht zusammengestellt, in welches er, wenn es auch nicht in jeder Hinsicht seinen Zwecken entsprach, mehr oder weniger ungezwungen seine eschatologischen Ideen hineinlegen konnte.

Dies erhellt namentlich aus einer näheren Untersuchung des Gesichts und seiner Deutung.

Der Seher schaut, wie ein „gewaltiger" Sturm vom Meere aufsteigt und alle seine Wogen erregt (13, 2). Der Sturmwind scheint in den Visionen der Apokalyptiker und auch sonst eine besondere Bedeutung zu haben. Im Adlergesichte lesen wir 11, 2, daß alle Winde des Himmels auf den Adler einbliesen. Bevor die vier Tiere aus dem Meere aufstiegen, sah Daniel, wie die vier Winde des Himmels auf das große Meer losstürmten (Dn 7, 2). Eine jüdische Legende (zitiert bei Lagrange 221 f.) erzählt, daß Elias den Messias fünf Jahre nach seiner Geburt aufsuchen wollte; als er an das Haus kam,

erzählte ihm die Mutter des Messias, daß ihr Sohn bewegungslos, wie ein Stein, niederlag. In diesem Augenblicke blies ein Wind von den vier Weltgegenden auf den Messias ein und führte ihn fort nach dem großen Meer.

Die Bedeutung dieses Sturmwindes finden wir deutlich in der Vision Ezechiels von der Wiederbelebung der verdorrten Gebeine: „Und ich sah, und siehe, darauf kamen Sehnen und Fleisch auf sie und mit Haut ‚wurden sie' darüber überzogen, aber Odem war nicht in ihnen. Da sprach er zu mir: Weissage über den Odem, weissage, Menschenkind, und sprich zu dem Odem: Also hat der Herr Jahve gesprochen: Von den vier Winden komme herbei, du Odem, und blase diese Getöteten an, daß sie lebendig werden. Und ich weissagte, wie er mir befohlen hatte, und in sie kam der Odem, daß sie lebendig wurden und sich auf ihre Füße stellten, ein gar gewaltig großes Heer" (Ez 37, 8—10). Der Wind ist also die Darstellung des göttlichen Lebensodems, der bei Ezechiel die Gebeine, bei Esra den Adler und den Menschen aufweckt (vgl. Gn 1, 2; 2, 7).

Im Mittelpunkte dieser Vision steht „der Mensch", der aus den Tiefen des Meeres emporsteigt und mit den Wolken des Himmels daherfährt. Sofort läßt sich hier fragen, in welcher Beziehung diese Idee zu dem Menschensohn von Dn 7, 13 steht.

Nach Box (S. 283) sind beide Stellen unabhängig voneinander und beruhen auf einer gemeinsamen älteren Tradition. Er gründet seine Meinung auf die Verschiedenheit der Ausdrücke: Esra hat „etwas wie ein Mensch", während Daniel von „etwas wie einem Menschensohne" redet. Baldensperger, der früher an dieser Stelle eine absichtliche Korrektur des Danielschen Ausdrucks aus polemischen Gründen wegen der Übernahme dieses Messiastitels von seiten der Christen annahm (so auch Fr. Tillmann S. 105), hat später diese Hypothese aufgegeben, weil Esra sich dann, wie Fiebig richtig gegen ihn geltend gemacht hat, viel radikaler von Daniel abgekehrt hätte (Baldensperger S. 128, Anm. 2). Wahr-

scheinlicher ist die Lösung, die Nath. Schmidt (Encyclopaedia biblica, Art. „Son of man") vorschlägt; er glaubt, daß das hebräische Original „Menschensohn" hatte, wie Daniel, und daß dieser Terminus von den griechischen Versionen richtig mit „Mensch" übersetzt wurde.

Auch Greßmann (S. 355) spricht als seine Uberzeugung aus, daß der Mensch des Esrabuches nicht im Anschluß an Daniel entstanden sein kann, weil die Schilderung Esras weit über die Daniels hinausragt, sondern daß beide aus der gemeinsamen apokalyptischen Tradition schöpfen. Nach Greßmann ist der Menschensohn kein von Daniel geschaffenes Symbol für das Volk Israel, sondern eine in der Apokalyptik schon bekannte individuelle Gestalt, die von Daniel auf Israel umgedeutet wurde. Weil überall sonst, wo im Buche Daniel ein Menschenähnlicher genannt wird, darunter ein Engel zu verstehen ist, hat man auch im Menschensohne von 7, 13 einen Engel zu sehen und zwar den höchsten Engel, der am Ende der Tage zum Weltherrscher gemacht werden soll und den jedermann als den eschatologischen Menschen kannte. Derselben Tradition, die sicher aus der Fremde stammt, hat auch Esra die Figur des Menschen entlehnt.

Auch Bousset (Die Religion des Judentums 307) vermutet, daß Daniel die von ihm bereits vorgefundene Figur des „Menschensohnes" künstlich als Symbol des Volkes Israel aufgefaßt habe. Dieser Menschensohn ist ursprünglich der erste Mensch, der Urmensch, dessen Gestalt im Judentum mit der des Messias verschmolzen wurde. Bousset denkt hierbei an Gayomarth, den parsischen Urmenschen, als das mythische Urbild des Menschensohnes. Er muß aber schließlich doch selber zugeben (S. 406): „Es ist freilich bis jetzt ein Rechnen mit lauter Unbekannten. Ursprung und ursprünglicher Sinn der Spekulation vom Menschen sind bis jetzt ein großes religionsgeschichtliches Problem." [1]

[1] Die verschiedenen Ansichten der Neueren über den Ursprung dieser Bezeichnung des Messias kann man lesen bei Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 116 ff.

Nach Baldensperger (S. 99) ist das eschatologische Gemälde von Dn 7, 13 ff. vom Apokalyptiker neugeschaffen; der Menschensohn stand im Gegensatz zu den Tiergestalten und war ihm nur ein Symbol des herrlichen Gottesreiches. „Es mangelte mithin dem transzendenten Messianismus Daniels der Schlußstein, nämlich eine seiner Umbildung entsprechende Transposition der Messiaspersönlichkeit in höhere Regionen." Der auf den Wolken des Himmels fliegende Menschensohn war hierzu wie geschaffen. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die Folgezeit das Bild Daniels auf den persönlichen Messias bezog. Nach Baldensperger ist es also ein Mißverständnis der Danielstelle, wenn Esra den Menschen als den jüdischen Messias auftreten läßt.

Auch die Hypothese Baldenspergers befriedigt nicht. Es ist unbegreiflich, wie eine so wichtige Idee des persönlichen, präexistenten Menschensohnes einfach aus einem Mißverständnis von Dn 7, 13 entstehen konnte. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß Daniel nicht ausdrücklich den Menschensohn mit dem persönlichen Messias identifiziert, ja, 7, 18 22 27 scheint er ihn als Symbol der Heiligen Gottes zu betrachten. Die Tradition hat sich jedoch nicht getäuscht, wenn sie die Figur des Menschensohnes auf den persönlichen Messias gedeutet hat, und es gibt heutzutage auch verschiedene Kritiker, die zur traditionellen Auffassung zurückkehren, z. B. Volz 10 f. (Anhänger und Gegner dieser Auffassung findet man in Encyclopaedia biblica, Art. „Son of man" von Nath. Schmidt). Wie das Haupt von Gold und der Löwe nicht nur das chaldäische Reich, sondern auch Nabuchodonosor, und der Leopard nicht nur die griechische Herrschaft, sondern auch Alexander den Großen vorstellen, so symbolisiert der Menschensohn nicht nur das neue Gottesreich, sondern auch dessen Haupt, den Messias; 7, 17 (aram.) werden die Tiere ausdrücklich als Könige gedeutet (so Lagrange, Revue bibl. 1904, 506: Les prophéties messianiques de Daniel, und D. Buzy, Revue bibl. 1918, 414 f.: Les Symboles de Daniel). Weil die jüdische Tradition allgemein den Messias für den Stifter des neuen Gottesreiches

hielt, ist es mehr als wahrscheinlich, daß Daniel durch den Menschensohn den persönlichen Messias, als Hauptvertreter des neuen Gottesreiches, versinnbilden wollte. Man kann es also kein Mißverständnis der Danielstelle nennen, daß die Bilderreden Henochs, die Rabbinen (man denke hier an den rabbinischen Messiasnamen: Anani, Wolkenmensch) und auch der Verfasser der Esra-Apokalypse das Symbol Daniels wieder aufgreifen und auf den Messias deuten. Besonders in den Kreisen, in denen die transzendenten Hoffnungen Eingang gefunden hatten, muß die Figur des Menschensohnes, dessen Kommen auf oder mit den Wolken Präexistenz und himmlische Natur vermuten ließ, beliebt gewesen sein. Es ist also viel sicherer anzunehmen, daß Esra das Symbol des Menschen Daniel entlehnt hat, als unbeweisbare Hypothesen von einer gemeinsamen Tradition über den Urmenschen aufzustellen.

Außerdem spricht für unsere Meinung nicht nur der große Einfluß des Buches Daniel auf Esra im allgemeinen, sondern auch die Gleichheit des Ausdruckes „etwas wie“ einen Menschen; ebenso zeigt das Fliegen mit den Wolken des Himmels engen Anschluß an Daniel.

Daß Esra mehr über den Menschen zu berichten weiß als Daniel, beweist nur, daß, wie zu erwarten war, der Menschensohn Daniels in den apokalyptischen Kreisen sehr die Aufmerksamkeit auf sich zog und daß man das Bedürfnis hatte, die kurzen Angaben Daniels aus andern Traditionen, wie z. B. dem 2. Psalme, Isaias und den übrigen Teilen des Buches Daniel, zu ergänzen.

Hat also Esra das Bild des Menschen Daniel entlehnt, so hat er es doch in mancher Hinsicht umgestaltet.

Im Buche Daniel steht der Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels herbeikommt, im Gegensatz zu den vier Tieren, die aus dem Meere aufsteigen; der Menschensohn gehört seinem Wesen nach zur geistigen, himmlischen, die Tiere jedoch zur materiellen, irdischen Welt. Es ist nicht zu leugnen, daß wegen dieses Gegensatzes der Menschensohn eine symbolische, geheimnisvolle Gestalt ist. Ebenso wie die Tier-

gestalten symbolische Darstellungen der Weltreiche und deren Könige sind, so ist der Menschensohn das Symbol des Gottesreiches und dessen Hauptes. Ist der Menschensohn aber nur Symbol, dann kann man aus diesem Terminus bezüglich der Natur des Messias nur folgern, daß er eine überirdische, Gott nahestehende Persönlichkeit ist.

Bei Esra erscheint der Mensch viel klarer als eine konkrete, individuell determinierte Gestalt; er hat nicht den symbolischen Schleier, der den danielischen Menschensohn verhüllt. Zuerst steht die Figur des Menschen bei Esra nicht im Gegensatz zu den Tiergestalten. Zweitens stellt der Mensch Esras nur den Messias dar und wird scharf unterschieden von seinen Reichsgenossen. Drittens wird der Mensch von Esra ausdrücklich mit dem Messias identifiziert. Endlich steht er im Gegensatz zu den Völkern, die nicht in einer symbolischen, sondern in ihrer wirklichen Gestalt aufgeführt werden.

Aus diesem allem kann man mit Sicherheit schließen, daß Esra den Messias für einen Menschen hält, für ein Wesen, das der Gattung Mensch angehört. Zwar sagt Esra, er sehe etwas wie einen Menschen, aber wie Volz (S. 10 f.) richtig ausführt, darf das כ nicht gepreßt werden. Die Apokalyptiker lieben das כ, weil es geheimnisvoll klingt, er sieht ja nicht einen wirklichen, sondern nur einen visionalen Menschen. Weil in der übrigen Vision immer von einem Menschen ohne das כ gesprochen wird, muß man annehmen, daß es in V. 3 bloß eine Reminiszenz aus Daniel ist, wo es wegen der Unbestimmtheit der Figur des Menschensohnes mehr berechtigt war.

Es ist befremdend, daß Esra den Menschen „aus dem Herzen des Meeres“ kommen läßt, ja ihn immer bezeichnet als: (nach lat.) „homo qui ascenderat de mari“ (13, 5), „ut vir ascendens“ (13, 32), „vidi virum ascendentem de corde maris“ (13, 51). Daß dieses Emporsteigen aus dem Meere nicht wohl vereinbar ist mit dem Fliegen mit den Wolken, leuchtet ein[1]. Man möchte geneigt sein, zu glauben, Esra hätte diesen Zug

[1] Die Sibylle schließt sich enger an Daniel an, wenn sie (V, 414) den seligen Mann vom Himmelsgewölbe kommen läßt (vgl. Sib. III, 286).

hinzugefügt, um gegen die göttliche Natur des Messias, also gegen die Christen, zu polemisieren (so Fr. Tillmann 106); allein das ist sehr unwahrscheinlich, denn dann hätte er gewiß auch die mit den alttestamentlichen Theophanien verbundenen Naturerscheinungen in V. 3^b—4 fortgelassen. Nach Oesterley (zitiert bei Box 282) symbolisiert das Emporsteigen des Menschen aus dem Meere dessen Sieg über das Seeungeheuer (vgl. den babylonischen Mythus vom Kampfe Marduks mit Tiamat). Gunkel (zu Esr 13, 52) denkt an einen Gestirngott, der aus dem Meere auftaucht, zum Himmelsberg emporsteigt, seine Feinde mit seinen glühenden Strahlen verbrennt und dann sein Friedensreich stiftet. Beide Hypothesen finden aber im Texte keinen positiven Halt. Eher ist mit Greßmann (S. 354) anzunehmen, daß diese Idee aus Dn 7, 3, welche Stelle Esra auch in der Vision des Adlers 11, 1 benutzt hat, entlehnt ist. Es ist aber wahr, daß gewöhnlich aus dem Meere nur Seeungeheuer, also feindliche und böse Mächte, emporkommen; im Alten Testament sind die feindlichen Völker oft als im Meer lebende Ungeheuer gedacht, z. B. Is 27, 1; 51, 9 f. Ez 29, 3 ff.; 32, 2 ff., und bei Dn 7, 3 steigen die Tiere (die Weltreiche) aus dem Meere, während der Menschensohn vom Himmel kommt. Diese Idee hatte aber für Esra schon ihre ursprüngliche Bedeutung eingebüßt, so daß er auch den Messias aus dem Meere aufsteigen lassen konnte; ein aus dem Meer emportauchender Adler ist ja auch mit der alten Tradition nicht mehr in gutem Einklang. Zu der Vorstellung, daß der Messias aus dem Meer kommt und seine Feinde durch Feuer vernichtet, vergleiche man Sib. III, 72 f., wo von einer feurigen Macht, die durch Wasserwogen ans Land kommt und den Beliar und die übermütigen Menschen verdirbt, geredet wird. Das Wohnen im Meer ist nicht etwas Unbekanntes im Judentum: so erwähnt Esra (4, 7) die Wohnungen im Herzen des Meeres und eine jüdische Legende (zitiert bei Lagrange, Le Messianisme 221 f.) erzählt, daß der Messias 400 Jahre im großen Meer wohnen wird[1].

[1] Böklen (S. 91 ff.) bringt eine Parallele aus der parsischen Religion: der Sadder Bundehesh erzählt, daß der Same Zarathustras in dem See

Wenn weiter in V. 3ᵇ—4 gesagt wird, dass alles, was der Mensch anblickt, erbebt, und alle, die seine Stimme vernehmen, dahinschmelzen, dann erinnert dies an die alttestamentlichen Jahveerscheinungen (vgl. Ps 17, 8; 67, 9; 97, 7 f.; 103, 32; Sir 16, 18 f.; Is 64, 1 3; Mich 1, 4; Hab 3, 6, auch 4 Esra 3, 18; 8, 23; Ass. M. 10, 4; Hen 1, 6; 51, 4). Es fällt sofort auf, daß an diesen Stellen immer vom Beben der Erde und vom Schmelzen der Berge und Hügel, nicht aber der Menschen die Rede ist. Deshalb ist es wahrscheinlich, daß in unserer Vision ursprünglich von Bergen, nicht von Menschen gesprochen wurde[1], um so mehr, weil dann der Widerspruch zwischen V. 4 und V. 5 verschwindet. Sehr beachtenswert ist in diesem Zusammenhang Hen 52, 6: „Jene Berge, die ‚deine Augen gesehen haben': der Berg von Eisen, der von Kupfer, der von Silber, der von Gold, der von weichem Metall und der von Blei, sie alle werden vor dem Auserwählten wie Wachs vor dem Feuer sein und wie Wasser, das von oben her über jene Berge herabfließt; sie werden vor seinen Füßen schwach sein" (vgl. auch Hen 53, 7). Möglicherweise war also mit dem Schmelzen der Berge die Vernichtung der Weltmächte durch den Messias gemeint (vgl. Dn 2, 31—35)[2].

Kañsu aufbewahrt wird. Wenn die Zeit gekommen ist, werden drei Jungfrauen im Wasser dieses Sees baden, davon schwanger werden und Oshêdar, Oshêdar-mâh und Sôshyans (den parsischen Messias) gebären. Mit diesem Mythus bringt Böklen in Verbindung, daß nach Esra der Messias aus dem Samen Davids entsteht (12, 32) und daß er aus dem Meere auftaucht (13, 3). Böklen denkt weiter an die Möglichkeit, daß der Verfasser des Esrabuches sich die Aufbewahrung des Samens Davids in ähnlicher Weise vorstellte, wie der Parsismus sich die Aufbewahrung des Samens Zarathustras gedacht hat. Er gibt aber selber zu, daß sich kein Beweis für die Richtigkeit dieser Kombination geben läßt.

[1] Etwas Ähnliches haben wir Bar 36, wo die Quelle (der Messias) nicht nur den Wald (das Weltreich), sondern auch die Berge um ihn her verwüstet; das Merkwürdige ist, daß die Verwüstung des Waldes, nicht aber die der Berge gedeutet wird.

[2] Wegen ihres Hochmuts werden die Weltreiche öfters als Berge vorgestellt (Jer 51, 25. Ez 35, 3. Hen 52; vgl. Is 2, 11 ff.; Hen 18, 13). Auch das Reich Gottes erscheint als Berg (Is 2, 2 ff. Ez 17, 22; 40, 2. Dn 2, 34. Mich 4, 1 ff. Zach 14, 10. Hen 25, 3. Esr 13, 6. Bar 40, 1).

Der Ansturm des unzählbaren Heeres gegen den Menschen ist eine neue Form des uralten eschatologischen Dogmas vom letzten Völkersturm gegen das schon aufgerichtete oder noch aufzurichtende Gottesreich. Hier richtet sich der Ansturm gegen den Messias wie auch Test. Jos. 19; nach Sib. III, 663 ff. jedoch gegen das Land, die Stadt, den Tempel und das Volk, nach Hen 56 gegen Palästina und Jerusalem, nach Hen 90, 8 ff. gegen Israel usw. (vgl. Volz 174 ff.). Dieses eschatologische Dogma findet man schon mehr oder weniger deutlich Dt 28, 49; Jer 6; Dn 11, 41; Joel 2, 1—11; Zach 14, 2, besonders aber Ez 38—39. Der Verfasser des Esrabuches hat aber, wie in dieser ganzen Vision überhaupt, speziell den zweiten Psalm vor Augen gehabt.

Der Mensch schlägt sich einen Berg los. Dn 2, 35 wird hier durch unsern Verfasser stark umgedeutet. Während bei Daniel aus einem Stein, der vom Berge losgeschlagen wird, ein Berg entsteht, wird bei Esra der Berg selber losgeschlagen, was ziemlich sinnlos erscheint; auch legt Esra den Nachdruck darauf, daß man nicht weiß, von wo der Berg abgehauen wurde, während Daniel hervorhebt, daß dies Abschlagen ohne Menschenhände geschieht, was Esra sonderbarerweise in der Deutung 13, 36 erwähnt. Daß Esra diese Stelle Daniels umdeutet, erklärt sich daraus, daß er durch den Berg den Berg Sion und die Stadt Jerusalem andeuten will, während Daniel mit dem Stein das heranwachsende Gottesreich meint. Daß die Spaltung des Ölberges Zach 14, 4 hierher gehört, ist nicht wahrscheinlich.

Der Mensch fliegt auf diesen Berg (um von dort aus die Feinde zu bekämpfen). Der Messias ist ja zum König eingesetzt auf Sion, dem heiligen Berge Gottes (Ps 2, 6). Auch Jahve richtet und vernichtet seine Feinde, während er auf einem Berge Stellung nimmt, so Joel 3, 16 f. auf Sion, Zach 14, 4 auf dem Ölberge, Hen 1, 4 auf dem Sinai (vgl. Mich 1, 3). In Hen Kap. 24—25 sieht Henoch einen hohen Berg, dessen Gipfel dem Throne Gottes gleicht und auf dem der große Heilige, der Herr der Herrlichkeit, der König der Welt, sitzen

wird, wenn er, die Erde mit Gutem heimzusuchen, herabkommt. Nach Bar 40, 1 wird der letzte Regent auf den Berg Sion gebracht und dort vom Messias zu Rede gestellt.

Die folgenden Verse 9 und 10 beschreiben die Art und Weise, wie der Mensch die heranstürmenden Völker vernichtet; mit besonderem Nachdrucke wird gesagt, daß er keine Hand erhebt, daß er kein Schwert oder eine andere Waffe führt[1], sondern von seinem Munde läßt er etwas wie einen feurigen Strom, von seinen Lippen einen flammenden Hauch, von seiner Zunge stürmende Funken hervorgehen; diese vermischen, entladen sich über das Heer, entzünden es, und im selben Augenblicke ist von ihm nichts mehr wahrzunehmen als Asche und Rauch[2].

Man sieht hier, daß die Vorstellungen vom Messias als Kämpfer und Richter miteinander verbunden werden. Als Krieger vernichtet er die Feinde, als Richter spricht er das Urteil; beide Ideen hat Esra so verflochten, daß der Messias durch einen feurigen Hauch seines Mundes die Feinde vernichtet. Deutlich erinnert uns diese Idee an Is 11, 4: „Er wird den Wüterich mit dem Stabe seines Mundes schlagen und durch den Hauch seiner Lippen den Schuldigen töten", und an Is 49, 2: „Und er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert." In der späteren jüdischen Literatur ist diese Idee stark verbreitet. So sagt Ps Sal. 17, 35: „Er zerschlägt für immer die Erde mit dem Worte seines Mundes." Hen 62, 2: „Die Rede seines Mundes tötete alle Sünder." Allein an unserer

[1] Vgl. Ps Sal. 17, 33:
Denn er verläßt sich nicht auf Roß und Reiter und Bogen;
auch sammelt er sich nicht Gold und Silber zum Kriege,
und auf die Menge setzt er nicht seine Hoffnung für den Tag der Schlacht.

[2] In Zusammenhang mit dem feurigen Strom, der nach Esra vom Munde des Messias ausgeht, erwähnt Böklen (S. 119) die parsische Sage „vom feurig-flüssigen Metallstrom, der durch das Herabfallen des Gurzihar auf die Erde und das dadurch verursachte Schmelzen der Metalle in den Hügeln und Bergen bewirkt wird, durch den alle Menschen, fromme und gottlose, hindurch müssen — erstere jedoch ohne Schmerzempfindung — und der, wie die Menschen, so schließlich sogar die Hölle reinigen wird". Die Ähnlichkeit ist jedoch ziemlich allgemein und unbestimmt.

Stelle ist die Sache viel materieller gedacht: nicht das Wort tötet, sondern ein Feuerstrom, der vom Munde ausgeht.

Was ursprünglich durch die Mischung der drei Kräfte, des Stromes, des Hauches und des Sturmes, angedeutet wurde, ist nicht mehr zu bestimmen; die Deutung von Esra in V. 37 f. ist willkürlich. Daß Jahve seine Feinde durch Feuer vernichtet, findet man oft im Alten Testament, z. B. Dt 32, 22; Is 30, 27 (vgl. Sib. III, 72—74). In der Vorstellung des feurigen Hauches aus dem Munde des Messias sind zwei alttestamentliche Bilder verschmolzen: Feuer und Hauch als Offenbarungen des Zornes Gottes (Dt 32, 22. Ez 22, 21. Is 30, 28. Zach 6, 8). Etwas Ähnliches haben wir an den Stellen, wo gesagt wird, daß das Wort Gottes oder des Messias einen Gegenstand oder eine Person zerschmilzt: Das Dräuen Gottes zerschmilzt die Berge (Esr 8, 23); alle, die die Stimme des Messias vernehmen, zerschmelzen (13, 4).

Dann steigt der Mensch vom Berge herab und ruft ein anderes, friedliches Heer zu sich. Da nahen sich ihm viele Gestalten von Menschen, die einen frohlockend, die andern traurig; einige sind in Banden, einige führen andere als Opfergabe mit sich. Bei dieser Stelle merkt Gunkel an, daß mit den Frohlockenden (vgl. Ps Sal. 11, 3) die Juden oder Frommen, mit den Traurigen die Heiden oder Gottlosen gemeint sind, während die Gebundenen die Juden der Gefangenschaft und die Opfergaben Tragenden Heiden sind, die Juden herzuführen. Dies muß wohl die ursprüngliche Bedeutung gewesen sein, denn wenn man wie Esra unter der friedlichen Schar die zehn Stämme versteht (13, 39 f.), dann begreift man nicht, weshalb einige traurig sind. Box denkt hier an die Proselyten. Zum Gedanken, daß die Heiden Juden als Opfergabe herbeiführen, vergleiche man Is 66, 20; Ps Sal. 17, 31.

Jetzt müssen wir noch die Deutung des Gesichtes einer genaueren Untersuchung unterziehen, besonders in den Punkten, worin sie von der Vision selber abweicht.

Der Mann aus dem Meere, so heißt es V. 25 ff., ist derjenige, den der Höchste lange Zeiten hindurch aufspart, „durch

den" (lat. hat: „qui per semetipsum", ein Mißverständnis, wie Wellhausen bemerkt, vom hebr. אֲשֶׁר בּוֹ) er die Schöpfung erlösen will; dieser wird selber unter den Übriggebliebenen die neue Ordnung schaffen. Deutlich sieht man hier das Bemühen des Verfassers, diese Vision mit seiner Aussage 6, 6, wo er energisch das Weltgericht Gott allein zuschreibt, in Einklang zu bringen. Deshalb sagt er: Gott wird die Schöpfung (lat. „creaturam") erlösen durch den Messias.

Wenn man von der Erlösung der Schöpfung durch den Messias hört, würde man zuerst geneigt sein, einen christlichen Einschub anzunehmen. Diese Idee ist aber aus spezifisch jüdischen Voraussetzungen zu erklären. Der Zweck des messianischen Gerichtes, sagt Volz (S. 83), ist die Erlösung des jüdischen Volkes[1]. Daß Esra mit seinen universellen Ideen an Stelle des jüdischen Volkes die Schöpfung stellt, hat nichts Wunderliches, wenn man beachtet, daß bei ihm oft das Volk und die Schöpfung gegeneinander ausgetauscht werden, so z. B. 8, 45. Von einer Erlösung in moralischem oder christlichem Sinne ist übrigens keine Rede; es ist, wie er sie auffaßt, eine Erlösung bloß von physischen Übeln, wie hervorgeht aus 11, 46: Nach der Vernichtung des Adlers „wird die ganze Welt, von dessen Gewalt befreit, erleichtert aufatmen". Lagrange (Le messianisme 109) glaubt an einen Übersetzungsfehler: das hebräische Original hatte wahrscheinlich קִנְיָנוֹ, das tatsächlich durch „Schöpfung" übersetzt werden kann, hier aber „sein Eigentum" bedeutet. Abgesehen vom hebräischen Texte, kann ein Abschreiber der griechischen Version κτίσις statt κτῆσις geschrieben haben.

Der Beruf des Ordners (13, 26) ist von Elias (vgl. Mal 4, 6) auf den Messias übergegangen. Man vergleiche weiter noch Ass. Mosis 9, 1, wo vom „Taxon" (d. h. wahrscheinlich: der Ordner) gesprochen wird.

Beim ersten Anblick ist es befremdend, daß Esra den Messias, den er in diesem Gesichte fast immer mit dem Namen

[1] In der rabbinischen Theologie ist der Berufsname des Messias „Goel" (Erlöser).

„der Mensch“ bezeichnet, in den Versen 32 37 52 von Gott „mein Sohn“ nennen läßt. Wie schon gesagt, stammt dieser Name aus Ps 2, 7, einem Psalme, der in diesem Gesichte oft verwendet worden ist. Von dieser Vision aus hat der Verfasser den Namen „mein Sohn“ wahrscheinlich auch in die andern Teile des Buches hineingetragen (7, 28 29; 14, 9).

Kabisch und Box setzen die folgenden Verse 30—32 auf Rechnung des R, weil in dem Gesichte von einem Kampfe der Völker untereinander, von dem sie beim Hören der Stimme des Messias ablassen, keine Spur zu entdecken ist. Hier zeigt sich aber das Bemühen des Verfassers, diese Vision mit den übrigen Teilen des Buches, speziell mit denen, wo von den Endzeichen geredet wurde, in Verbindung zu bringen.

Die Deutung des Berges, den der Messias losschlägt, ist nicht recht klar. Nach V. 35 ist mit diesem Berge der Berg Sion gemeint, nach V. 36 die Stadt Sion, die allen, vollkommen erbaut, offenbar werden wird. Die erste Deutung ist allem Anscheine nach die ursprüngliche, weil sie natürlich ist, während der Verfasser die zweite hinzufügt, weil er in dieser Vision ungern das Jerusalem von Kap. 10 vermißt. Merkwürdig ist es auch, daß Esra hier bemerkt, der Berg sei ohne Menschenhände losgeschlagen; dies zeigt deutlich, daß Esra bei der Erwähnung des losgehauenen Berges an Dn 2 gedacht hat.

Die Mischung der dreifachen feurigen Substanz, die aus dem Munde des Messias hervorkommt, wird wie folgt gedeutet: Das Wetter bedeutet, daß der Messias an den Völkern ihre Sünden strafen wird; das Feuer, daß er ihnen ihre bösen Anschläge und ihre künftigen Qualen vorhalten wird; die Flamme, daß er sie mühelos durch das Gesetz vernichten wird. Diese Auslegung ist nicht nur willkürlich, sondern befriedigt auch nicht; das erste sagt ja nichts anderes als das zweite. Es ist unschwer zu ersehen, daß Esra die ursprüngliche Deutung nicht mehr kannte. Die Deutung des Verfassers enthält die zwei Züge, durch welche die eschatologische Tätigkeit des

Messias in der spätjüdischen Literatur immerfort gekennzeichnet wird, nämlich, daß dieser die Feinde ihrer Sünden überführt (vgl. 11, 39—46, das Richteramt) und sie darnach mühelos vernichtet (12, 3, Amt des Kriegers und Königs). Neu ist allein, daß der Messias die Feinde durch das Gesetz vernichtet, was ganz zur tiefen Verehrung paßt, die Esra auch im übrigen Buche dem Gesetze entgegenbringt.

Besonders merkwürdig, weil sie sehr selten und nirgends in solch ausführlicher Beschreibung vorkommt, ist die Legende über den fernen Wohnort der zehn Stämme und ihre Rückkehr am Ende der Zeiten. In den Tagen Josias waren die zehn Stämme durch Salmanassar, den König der Assyrier, gefangengenommen und in ein anderes Land verpflanzt worden. Um ihre Satzungen, die sie in ihrem eigenen Lande nicht gehalten hatten, beobachten zu können, sonderten sie sich von den Heiden ab, zogen, während Gott die Quellen des Flusses anhielt, durch die schmalen Furten des Euphrats und waren nach anderthalb Jahren im Lande Arzaret, von wo sie auf dieselbe wunderbare Weise am Ende der Tage durch den Höchsten zurückgeführt werden sollen.

Von einem fernen Aufenthaltsort der zehn Stämme wissen sonst nur Bar 78, 1 und Jos. Flav., Ant. XI, 133; vgl. Esr 14, 33 (bei Volz 312)[1]. Baldensperger (S. 36) weist auf die Eigen-

---

[1] Auch in der christlichen Literatur kommt die Legende vom fernen Wohnort der 10 (bzw. $9\frac{1}{2}$) Stämme vor. Kommodian hat diesen Wohnort in seinen beiden Werken: Instructiones und Carmen apologeticum mit paradiesischen Farben ausgemalt. Wir lassen den Text dieser Stellen, wie Böklen ihn S. 139 gibt, hier folgen:

Instr. 2, 1 (De populo absconso sancto omnipotentis Christi Dei vivi):

Desidet populus absconsus ultimus sanctus
Et quidem ignotus a nobis ubi moretur.
Per novem tribuum cum agant et dimidiam ipsi
Omissae duae tribuum haec sunt et dimidia nobis.
24 . . . . . illa est gens vera caelestis.
Non natus ante patrem moritur ibi, neque dolores
In suis corporibus sentiunt vel ulcera nata
Pausantes in lecto suo mature recedunt
Omnia complentes legis, ideoque tutantur.

tümlichkeit hin, daß die Ass. Mosis und die Esra- und Baruch-Apokalypse wiederum die Erinnerung an die Spaltung des Volkes in zehn und zwei Stämme wachrufen. Speziell für die Ass. Mosis erklärt er diese Tatsache dadurch, daß die damaligen Juden durch die Trennung der beiden Volksteile den schmerzlichen Gegensatz zwischen den gottesfürchtigen und den heidenfreundlichen Juden ausdrücken wollten. Dies mag für die Ass. Mosis zutreffen, für Esra und Baruch gewiß nicht, weil sie die zehn Stämme auch im künftigen Gottesreiche zulassen; nach Bar 1, 3 sind diese selbst nicht so schuldig wie die zwei Stämme, weil sie von ihren Königen zu sündigen gezwungen wurden. Man braucht eine Erklärung für diese Tatsache nicht so weit zu suchen. Wie Box (S. 300) ausführt, hatte sich besonders in den zwei letzten Jahrhunderten des Bestehens des Tempels die Meinung verbreitet, daß der Kern der Einwohner Palästinas und insbesondere Judäas die Stämme Levi und Juda waren, während die zehn übrigen Stämme in Samaria, Galiläa und der Diaspora wohnten. Diese Meinung

---

Carm. apol. 941 ff.:

Tunc Deus omnipotens, terminet ut cuncta, quae dixi
Producet populum celatum tempore multo.
Sunt autem Iudaei trans Persida flumine clausi
Quos usque in finem voluit Deus ibi morari,
Captivitas illos ibidem redegit ut essent;
Ex duodena tribu novem semis ibi morantur.
Mendacium ibi non est, (sed) neque odium ullum;
Idcirco nec moritur filius suos ante parentes;
Nec mortuos plangunt nec lugent more de nostro,
Exspectant quoniam resurrectionem (que) futuram.
Non animam ullam vescuntur additis escis,
Sed olera tantum, quod sit sine sanguine fuso.
Iustitia pleni illibato corpore vivunt,
In illis nec genesis exercet impia vires.
Non febres accedunt in illis, non frigora saeva,
Obtemperant quoniam universa candide legis;
Quae nos et ipsi sequemur pure viventes;
Mors tantum aderat et labor, nam cetera surda.

Eine ähnliche Schilderung des Aufenthaltsortes und der Lebensweise der $9^1/_2$ Stämme findet man im „Certamen Apostolorum“, einer Sammlung äthiopischer Apostellegenden aus dem 5. und 6. Jahrhundert (Böklen 140).

finden wir auch bei Esra, die zehn Stämme mit den Übriggebliebenen in Palästina stellen ja nach ihm das ganze Volk dar. Noch später hat man den zehn Stämmen einen Wohnort in unbekannter Ferne zugewiesen; der wunderbare Durchzug des Euphrats (vgl. Jos 3, 15 f.) soll erklären, weshalb man nicht zu ihnen gelangen kann (Gunkel). Der Name des Landes „Arzaret" bedeutet nach Schiller-Szinessy (Gunkel z. St.) „ein anderes Land" (אֶרֶץ אַחֶרֶת Dt 29, 27; vgl. Esr 13, 40). Wie im Dt 29, 27 wird mit diesem Ausdruck ein fernes, unbekanntes Land bezeichnet; der Messias ist nach den Rabbinen der, der da kommt „von einem andern Orte" (Weber 358).

Die Vereinigung der zehn Stämme mit den zwei andern im Lande Palästina stellt also die Heilsgemeinde dar. Wie die Spaltung des Reiches immer als das größte Unglück des Volkes und der Grund alles Elends angesehen wurde, so war die Wiedervereinigung der beiden Teile der Anfang der neuen glücklichen Zeit (vgl. Is 11, 12 f.; Jer 30, 3). Deshalb ist es auch verfehlt, mit Kabisch und Box V. 48, in welchem von den Übriggebliebenen in Palästina geredet wird, als Zusatz des R zu streichen.

Hier, wie an den andern Stellen seines Buches, in denen er über das Messiasreich redet, schließt Esra die Heiden von der Heilsgemeinde aus. Dies ist eigenartig, weil Esra im allgemeinen jedes Rachegefühl fremd ist und er sogar in den drei ersten Gesichten den Heiden sympathisch gegenübersteht. Überdies war in der damaligen apokalyptischen Literatur oft die Ansicht vertreten, daß die Heiden als Untertanen oder Gleichberechtigte am Heile teilnehmen würden (vgl. Volz 323 ff.). Die Haltung Esras ist indessen erklärbar. Einmal wird sie die Folge der von ihm benutzten Traditionen sein; dann aber kann auch auf die Tatsache hingewiesen werden, daß das Messiasheil nicht die endgültige, sondern nur eine vorläufige Heilszeit darstellt; betreffs des abschließenden Heilszustandes sind die Heiden den Juden gleichberechtigt.

Wir sehen, daß der eschatologische Inhalt dieses Gesichtes, besonders bezüglich des Messias, sehr wichtig ist. Aus dieser

Vision geht deutlich hervor, daß der Menschensohn Daniels als Person, und zwar als der Messias gefaßt wurde. Während bei Daniel die Figur des Menschensohnes in mysteriöses Dunkel gehüllt bleibt, wird er hier ausdrücklich mit dem Messias identifiziert.

Das Messiasbild, das sich aus dieser Vision und deren Deutung ergibt, ist nicht sehr klar, weil die Züge, mit denen es geschildert wird, ohne inneren Zusammenhang sind.

Daß der Messias Mensch oder Menschensohn genannt wird, bedeutet nur, daß er ein Wesen menschlicher Natur ist, nicht, daß er aus Menschen geboren ist. Dies letzte wird geradezu ausgeschlossen, weil er ein präexistenter Mensch ist, der schon vor seiner Erscheinung auf der Erde mit einigen auserwählten Gerechten der Urzeit im Himmel verweilt[1]. Er ist kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein wunderbarer, himmlischer. Von ihm werden Dinge ausgesagt, die sonst nur Gott eigen sind: er fliegt mit den Wolken des Himmels; alles bebt, schmilzt dahin, wenn er erscheint; er vernichtet auf wunderbare Weise die Völker usw. Er ist also ein Gott sehr nahe verbundenes, ja fast ein göttliches Wesen.

Er ist ein Wesen von universeller, kosmischer Bedeutung; nicht nur sein Name „der Mensch", sondern auch seine Tätigkeit, die sich auf alle Menschen ausdehnt, deutet darauf hin: er erlöst die Juden und vernichtet die Heiden. Er ist der Sohn Gottes. Es heißt, daß Gott durch ihn die Schöpfung erlöst. Die schrecklichen Ereignisse, die sein Auftreten hervorruft, die vorhergehende Überführung der Sünder, die wunderbare Art der Vernichtung und ihre Allgemeinheit geben ihm etwas von der Erscheinung eines Weltrichters; weil er jedoch mehr kriegerisch als richterlich einschreitet und nicht mit den

[1] Lepin (Jésus Messie et Fils de Dieu [Paris 1910] 39) schreibt: „Il est possible que le livre d'Henoch et le 4e livre d'Esdras, quoique d'origine juive, aient été influencés, sur ce sujet de la préexistence éternelle du Messie, par les idées chrétiennes." Dies ist jedoch sehr unwahrscheinlich, weil unser Buch nichts spezifisch Christliches enthält. Lepin gibt selber zu, daß die Juden die Lehre von der Präexistenz des Messias aus Bibelstellen wie Mich 5, 1 und Dn 7, 13 gefolgert haben konnten.

Einzelmenschen, sondern mit den Völkern zu tun hat, hat seine Erscheinung doch nicht die Bedeutung eines Weltgerichtes, wie es 7, 33—38 von Esra ausgemalt wird.

Er ist also nicht mehr der nationale König aus Davids Geschlecht, und doch ist und bleibt er immer noch eine nationale Figur; mit den Heiden hat er keine andere Beziehung, als daß er sie vernichtet. Er ist präexistent und transzendent, und doch ist sein Reich irdisch und vergänglich. Ja, wenn man diese Vision mit dem übrigen Esrabuche, besonders mit 7, 26 ff. in Verbindung bringt, wird die Messiasgestalt etwas völlig Unbegreifliches. Wie ist die beschränkte Dauer des Messiasreiches zu vereinbaren mit der großartigen und wunderbaren Aufrichtung desselben in unserer Vision? Ist es natürlich, daß ein präexistentes, himmlisches Wesen stirbt wie alle andern Menschen?

Der Messias Esras ist gewiß in mancher Hinsicht groß und erhaben, er bleibt aber weit vom Messiasbilde, das die alten Propheten in ihren Schriften ausgemalt haben. Wie schrecklich auch seine Erscheinung, wie wunderbar seine Tätigkeit, alles ist äußerlich und ohne innere Tiefe. Er schafft das Heil durch die äußere Gewalt, seine erste und wichtigste Tätigkeit ist die Vernichtung der Feinde. Auf die innere Heiligkeit seiner Reichsgenossen übt er gar keinen Einfluß aus. Was tut er für die ewige Seligkeit der Menschen? Nichts. Der Messias Esras wird mit der ewigen Seligkeit nicht in Verbindung gesetzt, wird selbst nicht unter den Seligen erwähnt. Der Messias ist nach Esra wunderbar und mächtig, aus keinem Worte geht aber hervor, daß er auch heilig, gut und barmherzig ist, daß er durch seinen persönlichen Einfluß die Menschen zu Gott und zu ihrem Glücke führt, daß er sie durch sein Vorbild und seine Lehre erleuchtet[1].

---

[1] Der Verfasser der Salomonischen Psalmen faßt die Figur des Messias viel tiefer und erhabener, obwohl nicht so wunderbar. So lesen wir 17, 36—41:

Und er ist rein von Sünde, daß er herrschen kann über ein großes Volk,
in Zucht halten die Obersten und wegschaffen die Sünder mit mächtigem Wort.

Dritter Abschnitt.

Die universal-transzendente Eschatologie.

Der eschatologische Gedankenkreis, den wir bis jetzt behandelt haben, war in der Hauptsache irdisch und national: Der Schauplatz der letzten Ereignisse und des darauf folgenden Heilszustandes war und blieb die jetzige Welt, ohne daß eine wesentliche Verwandlung eintrat; die Heilsgenossen waren die Juden, die von der Heilsgemeinde Ausgeschlossenen waren die Feinde des jüdischen Volkes.

Auch hier waren jedoch schon einige transzendente und übernationale Ideen eingedrungen: so hatten die Vorzeichen, die dem Messiasreiche vorangehen und es ankündigen, eine universelle Ausdehnung und Wirkung, das neue Jerusalem kam aus der Transzendenz auf die Erde herab, der Messias war präexistent und wurde besonders in dem Gesichte des Menschen ein übernatürliches, mit wunderwirkender Macht ausgestattetes Wesen, das Gericht erging schon über die ganze damals lebende Generation und wurde schon einigermaßen forensisch gedacht. Auch sittliche Gedanken haben wir nicht ganz vermißt, denn das Volk der Juden, das ausschließlich die Heilsgemeinde bildete, wurde als das Volk Gottes, als der Stellvertreter Gottes aufgefaßt, während die heidnischen Völker nicht nur die Feinde Israels, sondern auch Gottes Feinde waren; außerdem wurden nicht alle Juden, sondern nur die Frommen zum Messias-

---

Auch wird er nie in seinem Leben straucheln gegen seinen Gott;
denn Gott hat ihn stark gemacht an heiligem Geist
und weise an verständigem Rat mit Tatkraft und Gerechtigkeit.
So ist des Herrn Segen mit ihm voll Kraft,
und er wird nicht straucheln.
Seine Hoffnung (steht) auf den Herrn:
Wer vermag da (etwas) gegen ihn?
Mächtig von Tat und stark in der Furcht Gottes,
hütet er des Herrn Herde treu und recht
und läßt nicht zu, daß (eines) von ihnen auf der Weide strauchle.
Gerade leitet er sie alle,
und unter ihnen ist kein Übermut, daß Gewalttat unter ihnen verübt würde.

reiche zugelassen. Trotzdem kann man in Wahrheit sagen, daß die Eschatologie, der wir bis jetzt bei Esra begegnet sind, wesentlich national und irdisch blieb.

In der erweiterten Eschatologie, die wir auch in Esra finden und die wir die univeral-transzendente genannt haben, werden diese Ideen vertieft und ausgedehnt. Der ganze Schauplatz der eschatologischen Ereignisse erhebt sich ins Transzendente: mit dieser Erde wird gebrochen, sie vergeht, das Gericht ist forensisch, Himmel und Hölle bilden ewigen Lohn, ewige Strafe.

Das Gericht ergeht nicht mehr allein über die am Ende lebende Generation, sondern alle Generationen, die vom Anfang bis ans Ende der Welt gelebt haben, ihnen allen wird eine Auferstehung und sie treten vor Gottes Richterstuhl. Nicht mehr Palästina, sondern die Welt wird zur Bühne des eschatologischen Dramas. Nicht die Völker, sondern die Einzelmenschen werden gerichtet, nicht die Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Volke entscheidet das Urteil, sondern jeder wird nach seinen eigenen Taten eingeschätzt. Ja, unmittelbar nach dem Tode tritt schon eine vorläufige Vergeltung ein.

Der starke Gegensatz zwischen beiden Eschatologien wird uns deutlich aus dem folgenden Schema (vgl. Volz 61):

National-irdische Eschatologie.	—	Universal-transzendente Eschatologie.
Die Völker.	—	Der Mensch.
Israel.	—	Der fromme Mensch.
Die feindlichen Völker.	—	Der böse Mensch.
Erlösung Israels von den Feinden.	—	Erlösung des Frommen aus den Übeln dieser Welt.
Vernichtung der Feinde.	—	Verdammung der Gottlosen.
Fortdauer der Heilsgemeinde.	—	Fortdauer der Menschen nach der Auferstehung.
Jerusalem, Palästina, Erde.	—	Erneuerte Erde, Paradies, Himmel.
Tal Hinnom bei Jerusalem.	—	Hölle.

Wir gehen also jetzt an die Untersuchung, wie Esra sich die einzelnen Akte dieser erweiterten Eschatologie denkt; besonders die drei ersten Visionen des Buches kommen hier in Betracht, in diesen sind ja die universalistischen Ideen vorherrschend. Weil Esra hier nicht, wie in dem vierten, fünften und sechsten Gesichte, die Zukunftsereignisse in zusammenhängenden Allegorien schildert, sondern nach und nach seine eschatologischen Ideen im Wechselgespräch mit dem Engel entfaltet, können wir nicht, wie im vorigen Abschnitt, jede Vision für sich behandeln, sondern werden unsern Stoff gliedern müssen nach den verschiedenen, aufeinanderfolgenden Teilen des eschatologischen Geschehens.

Erstes Kapitel.

Der Weltuntergang.

Vom Weltuntergang wird in der spätjüdischen Literatur auffällig wenig gesprochen, nur die Sibyllinischen Bücher III—V haben sich eingehend mit dieser Lehre beschäftigt.

Kann man die Lehre vom Weltuntergang aus den Stellen Esras, wo er von der Vergänglichkeit dieser Welt (saeculum, αἰών, עוֹלָם) spricht, beweisen?

Das hebräische Wort „olâm“ (etym. das Verhüllte) bedeutet im Alten Testament (1.) die unabsehbare Vergangenheit, die Urzeit, (2.) die dem menschlichen Blicke verborgene Zukunft. Im neutestamentlichen Zeitalter bekommt „olâm“ die Bedeutung „Welt“, indem man die räumliche Unabsehbarkeit mit der zeitlichen verband[1]. Der Ausdruck „diese Welt“ bedeutet nicht nur dieses Zeitalter, sondern auch den Schauplatz der Ereignisse dieses Zeitalters, und „die kommende Welt“ steht nicht nur für die künftige Zeitperiode, sondern auch für den Schauplatz, wo die Begebenheiten der neuen Zeit sich

[1] Vielleicht kam „olâm“ schon früher in dieser Bedeutung vor, aber dann doch nur in vereinzelten Fällen. So z. B. Prd 3, 11 (v. Zapletal, Das Buch Kohelet 128). Im Ps 73, 12, wo einige „olâm“ mit „Welt“ übersetzen wollen (Cheyne in Encyclopaedia biblica, Art. „Earth“), bedeutet es jedoch „Ewigkeit“.

abspielen. Das Wort „saeculum", das ohne Zweifel eine Übersetzung des griechischen αἰών und des hebräischen עוֹלָם ist, findet man in Esra 55mal. An vier Stellen (8, 23; 9, 8 31; 14, 50) kommt es vor in der alttestamentlichen Bedeutung von Ewigkeit; an drei Stellen (3, 18; 6, 1; 8, 20) bedeutet es den Himmel; 22mal (3, 9 34; 5, 44 49 55; 6, 59; 7, 11 30 70 74 137; 8, 50; 9, 2 3 5 18 20; 11, 40; 14, 10 16 20 22) steht es für die materielle Welt, 5mal (4, 26 36; 6, 9; 11, 44; 14, 11) für das jetzige Zeitalter; in allen andern Fällen hat es zugleich räumliche und zeitliche Bedeutung. Aus dieser Übersicht geht klar hervor, daß wenn Esra von der Vergänglichkeit dieser Welt spricht, die Vergänglichkeit der Erde und der materiellen Welt miteingeschlossen ist. In der pessimistischen Weltanschauung Esras ist der Weltuntergang ganz am Platze. Diese Welt ist ja in physischer und sittlicher Hinsicht grundschlecht, sie ist so verderbt, daß alle Hoffnung auf Besserung aufgegeben werden muß; im Gegenteil, alle Übel werden sich mehren, bis endlich, wenn sie auf ihrem Gipfelpunkte angelangt sind, die Welt untergeht.

Wenn Esra es auch nicht ausdrücklich ausspricht, der Weltuntergang am Ende der Zeiten, wie der erste Weltuntergang durch die Sintflut, ist für ihn die Folge der Sünden der Menschen; wenn die Sünde und das damit zusammenhängende physische Elend ihren Höhepunkt erreicht haben, vergeht die Welt (14, 17); das Elend dieser Welt überhaupt und besonders die letzten Nöten, die dem Weltuntergang vorangehen, sind die Folgen der Sünde (7, 11 f.; 8, 50); nach 9, 20 sind es die Sünden der Menschen, die die Welt verderben und die Erde in Gefahr bringen (vgl. Sib. V, 479; Jub. 23, 18).

Es herrscht im Spätjudentum die Ansicht, daß nicht nur die Menschen voll Sünden sind, sondern auch die leblose Schöpfung, und besonders die Erde ist durch die menschliche Ungerechtigkeit befleckt und muß deshalb vernichtet werden. Die Erde ist nicht nur die Wohnung der Sünde, sie ist ihrem Wesen nach etwas Böses, Gottloses, das in ethischem Gegensatz zum Himmel steht. Daß die leblose

Natur durch die Sünde der Menschen befleckt wird, wird allgemein gelehrt. Nach Test. Levi 3 ist der untere Himmel dunkler, weil er alle Ungerechtigkeiten der Menschen sieht. Die griechische Baruch-Apokalypse 8 sagt, daß jeden Abend die Krone vom Haupte der Sonne abgenommen und erneuert werden muß, weil ihre Strahlen durch die Gesetzesübertretungen der Menschen befleckt worden sind. Auch die Sibylle weissagt V, 476 ff., daß die Sonne vergehen wird, weil sie die Schlechtigkeiten vieler Menschen gesehen hat. Dasselbe wird Jub. 23, 18 von der Erde behauptet. Esra drückt diesen Gedanken plastisch aus, wenn er die Erde mit einem Acker, worin das Böse gesät ist, vergleicht (4, 29 f.). Die Wurzeln der Sünden stecken so tief in der Erde, daß sie ganz und gar vernichtet werden muß, um die Sünde zu tilgen (vgl. Bar 44, 9).

Wir haben schon oben bemerkt, daß die letzten Drangsale enge Beziehungen zum Weltuntergang haben. Die Aufhebung der Naturgesetze ist ja nichts anderes als der Anfang des Weltunterganges, die Todeszuckungen der sterbenden Welt. Oft weiß man nicht, ob die Apokalyptiker vom Weltuntergang selber oder bloß von dessen Vorzeichen reden; besonders in den Sibyllinischen Büchern geht die Schilderung der letzten Schreckenszeit fast unbemerkt in die Schilderung des Weltunterganges über. Auch bei Esra ist dieser Zusammenhang zwischen Endzeichen und Weltuntergang deutlich bemerkbar. So offenbart Gottes Stimme Esra einen Teil der Endzeichen (6, 18 ff.), und diese Offenbarung Gottes wird vom Engel Uriel mit folgenden Worten angekündigt: „Stelle dich fest auf deine Füße, so wirst du eine gewaltig laute Stimme vernehmen; und wenn der Ort, auf dem du stehst, beim Erschallen dieser Stimme mächtig schwankt, so ängstige dich nicht: denn die Stimme redet vom Ende; die Tiefen der Erde aber werden es verstehen, daß von ihnen selber die Rede ist. Sie werden zittern und schwanken, denn sie wissen, daß beim Ende an ihnen eine Verwandlung geschehen soll“ (6, 15 f.).

Wie mächtig der Gedanke des Weltunterganges die damaligen Apokalyptiker beherrschte, zeigt der bei ihnen

häufige Gegensatz zwischen der Schöpfung und dem Ende der Welt. Beide sind für die Welt von gleicher Bedeutung: Durch die Schöpfung wird die Welt ins Dasein gerufen, durch das Ende wird sie wiederum vernichtet. Das Ende der Welt fordert also von Gott gleiche Macht wie die Schöpfung. Dies erklärt auch, weshalb die Schöpfung in unserem Esrabuche so häufig erwähnt wird (3, 4 f.; 5, 26 49; 6, 6 38—54 55 59; 7, 11 48 50 70; 8, 1 3 7 14 44 60; 9, 2), weshalb Gott so oft Schöpfer (5, 33 44; 7, 94; 10, 14; 11, 46), die Welt und die Menschen Schöpfung und Geschöpfe genannt werden (5, 44 f. 55 f.; 7 134 139; 8, 8 11 13 45 47 60). Schöpfung und Ende werden oft einander gegenübergestellt, so z. B.: „Durch mich und niemand weiter ward es erschaffen; so auch das Ende durch mich und niemand weiter" (6, 6); „viele sind geschaffen, wenige aber gerettet" (8, 3); „Gott wird die Welt, die er geschaffen, heimsuchen" (9, 2). „Die Welt harret des Gerichtes und der Gnade ihres Schöpfers" (11, 46). Daher der allgemeine Satz, daß die End- der Urzeit gleich sein wird[1].

Wie Esra sich den Weltuntergang denkt, ist nicht so ganz deutlich. 6, 16 sagt er ganz allgemein, daß beim Ende der Welt an den Tiefen der Erde eine Verwandlung stattfinden soll. In der Hauptstelle (7, 30) heißt es: „Dann (d. h. nach dem 400jährigen messianischen Zwischenreiche) wird sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandeln, sieben Tage lang, wie im Uranfang, so daß niemand übrigbleibt." Was Esra mit diesem Schweigen der Urzeit meint, sagt uns 6, 39: „Damals (d. h. am ersten Schöpfungstage) war nur schwebender Geist, Finsternis ringsumher und Schweigen: noch war der Klang der Menschenstimme vor dir nicht erschollen." Das Schweigen der Urzeit ist also ein üblicher Ausdruck für den chaotischen Urzustand der Welt. Wenn infolgedessen gesagt wird, daß die Welt sich zum Schweigen

[1] Vgl. Barnabasbrief (6, 13): Λέγει δὲ κύριος· Ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. Wo diese und jene Welt einander gegenübergestellt werden, da wird leicht der Anfang der einen wie der der andern gedacht.

der Urzeit wandelt, bedeutet dies nichts anderes, als daß die Erde wiederum in das Chaos des Anfangs verfällt. Ebenso spricht Bar 3, 7 vom Schweigen der Urzeit (lat. „silentium pristinum"). Dieser Zustand wird sieben Tage dauern, wie auch die Schöpfung sieben Tage gedauert hat; wie die sieben Tage der Schöpfung zwischen dem Nichts und der ersten Welt lagen, so wird die erste Welt von der zweiten durch die sieben Tage des Weltuntergangs getrennt.

Wodurch die Welt untergeht, sagt Esra nicht. Seine Ausdrücke sind allgemeine: „eine Verwandlung tritt ein" (6, 16); „die Welt wandelt sich zum Schweigen der Urzeit" (7, 30); „die Vergänglichkeit vergeht" (7, 31); „der Äon wird versiegelt" (6, 20). Vielleicht findet man 8, 23, wo gesagt wird, daß Gottes Dräuen die Berge zum Schmelzen bringt, eine schwache Andeutung dafür, daß die Welt durch Feuer vernichtet wird; auch das Verbrennen des Adlers (12, 3), das in Flammen Aufgehen der Völker durch den feurigen Strom aus dem Munde des Messias (13, 11) und das Dahinschmelzen der Menschen bei seinem Erscheinen (13, 4) macht es wahrscheinlich, daß Esra einen Weltbrand angenommen hat; schließlich das Hervorbrechen von Feuer aus dem Abgrund, das Esra unter den Vorzeichen erwähnt (5, 8), ist vielleicht ein Nachklang des Weltbrandes.

In der spätjüdischen Apokalyptik wird auch von einer Welterneuerung oder Weltverwandlung gesprochen. Die verschiedenen Formen dieser Lehre unterscheidet Volz (S. 296) folgenderweise: „Entweder glaubt man 1., daß der alte Stoff völlig aufgelöst und ein Neues daraus gemacht werde; oder 2., daß aus dem bisherigen Stoff mittelst einer Verwandlung etwas Neues entsteht; oder 3., daß der alte Stoff ohne Auflösungsprozeß verklärt werde; oder 4. denkt man endlich nicht viel an das Alte und richtet das Auge ganz darauf, was als Neues sich bildet. So wird der Ausdruck ‚Welterneuerung' der ersten, der Ausdruck ‚Weltverwandlung' der zweiten und dritten Art entsprechen."

Esra behauptet 7, 75, daß Gott in den zukünftigen Zeiten die Schöpfung erneuern wird (lat. „renovare creaturam"; vgl.

den Ausdruck καίνη κτίσις 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), und 6, 16, daß die Tiefen der Erde verwandelt werden sollen (lat. „commutari"). Ob diese Ausdrücke von einer Verwandlung der bestehenden Welt ohne vorausgehende Auflösung oder von einer völlig neuen Schöpfung zu verstehen sind, ist nicht klar; auch wo der Weltuntergang aus dem Spiel bleibt, nimmt man eine Erneuerung oder Verwandlung der Welt an (so in den Bilderreden 45, 4 f.). Volz sieht auch in 5, 45, wo gesagt wird, daß Gott die ganze Schöpfung (lat. „creaturam") auf einmal zum Leben erwecken wird, die Lehre der Welterneuerung; weil diese Aussage jedoch auf V. 42, wo der Engel Esra offenbart, daß alle Menschen gleichzeitig gerichtet werden sollen, zurückgeht, hat man hier unter „Schöpfung" die Menschen, nicht die Welt, zu verstehen.

Klarer ist 7, 137: „Denn wenn er (Gott) seine Barmherzigkeit nicht vervielfältigte, so käme die Welt samt ihren Bewohnern niemals zum Leben." Esra vergleicht hier die Welterneuerung mit der Auferweckung des Menschen; ebenso wie Gott den Menschen sterben und seinen Leib zum Staub zurückkehren läßt, um ihn am Ende der Zeiten wieder aufzuwecken, so läßt er auch die alte Schöpfung sterben und sich auflösen, um sie schließlich wiederum in neuer Weise zusammenzufügen.

Daß Esra eine Neuschöpfung nach vorhergehender Auflösung annimmt, wird zur Sicherheit aus 7, 30 f. Weil im V. 30 die Welt (lat. „saeculum"), die sich zum Schweigen der Urzeit wandelt, die materielle Welt ist, ist im V. 31 mit der Welt (lat. „saeculum"), die nach den sieben Tagen des chaotischen Zustandes erwacht, auch eine neue materielle Welt, nicht das künftige Zeitalter gemeint.

Über die Welterneuerung vergleiche man noch Bar 32, 6; 49, 3; 57, 2; Hen 72, 1; Jub. 1, 29; 4, 26; Sib. V, 273.

Zweites Kapitel.

Die allgemeine Auferstehung.

Vom Glauben an die allgemeine Auferstehung sagt Gunkel im Anschluß an 4 Esra 7, 32: „Deutlich ist die ungeheure Bedeutung, die dieser Glaube in der Geschichte der Religion

hat; er hat die ganze Religion des Judentums umgestaltet; dieser Glaube macht so sehr Epoche, daß darnach die ganze Religionsgeschichte des Judentums in zwei Teile zerfällt: vorher und nachher."

Wenn die allgemeine Auferstehung in die Religion aufgenommen wird, kann diese schließlich nicht mehr national bleiben, der Weg zum Universalismus steht offen. Man kann sich dann nicht mehr mit der Erwartung einer herrlichen Zukunft des Volkes begnügen, sondern man hat jede einzelne menschliche Persönlichkeit für sich zu betrachten, die Volkszugehörigkeit macht nicht mehr selig, noch zieht sie die Verdammung zu. Jeder Mensch ist für sich und für sich allein verantwortlich, er allein wird den Lohn oder die Strafe seiner Taten bekommen. Dieser Auferstehungsglaube hat auch zur Folge, daß man nicht mehr bloß das Weltende, sondern auch den Tod des einzelnen Menschen als Grenze zwischen Diesseits und Jenseits betrachtet und sich mit dem Los des Menschen zwischen Tod und Auferstehung beschäftigt. Es ist klar, daß der Auferstehungsglaube, besonders in sittlicher Hinsicht, auf jede Religion kräftigend eingewirkt hat.

Die allgemeine Auferstehung ist in der spätjüdischen Literatur noch nicht allgemein angenommen, oft bleibt sie auf die Heiligen der Urzeit, die Märtyrer, die Juden oder die Gerechten beschränkt. So kennt auch Esra vor dem Anfang des Messiasreiches nur eine Wiederkehr einiger weniger bevorzugter Israeliten der Urzeit.

Vor dem Endgericht aber nimmt Esra eine allgemeine Auferstehung ohne jede Beschränkung an. So sagt er 7, 31f.: „Nach sieben Tagen wird der Äon, der jetzt schläft, erwachen und die Vergänglichkeit selber vergehen. Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub ‚läßt los', die darinnen schlafen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind."

Kabisch meint, daß der letzte Satzteil, worin von der Rückkehr der Seelen gesprochen wird, vom Redaktor hinzugefügt ist: „Eins von beiden", so sagt er (S. 68 f.), „kann mit den Toten

nur der Fall sein: Entweder sie schlafen in der Erde — dann ist ihre Lebensfähigkeit beim Körper weilend gedacht —, oder sie wohnen als Seelen in den Seelenkammern. Denn die Richtung, welche das letztere annimmt, denkt dieselben bereits mit einer Leiblichkeit angetan, die eine Empfindung der Seligkeit oder der Qual, die ihnen bestimmt ist, ermöglicht, so daß eine Auferstehung der Leiber überflüssig, ja mit ihrem gegenwärtigen Zustande unvereinbar erscheint."

Es ist dies ein gutes Beispiel, um zu zeigen, mit welcher Art von Argumenten Kabisch das Buch Esra zerstückelt. Ist es denn nicht denkbar, daß Esra bei der Erwähnung der Auferstehung den Leib aus der Erde auferstehen und die Seele aus ihrer Kammer zurückkehren läßt, um durch die Vereinigung beider den Menschen wiederherzustellen? (Vgl. 3, 5; 7, 78 88 100; 14, 14.) Man vergleiche auch Hen 51, 1, wo die Auferstehung auf gleiche Weise angekündigt wird: „In jenen Tagen wird die Erde ‚die, welche in ihr angesammelt sind', wiedergeben, ‚auch' die Scheol wird, was sie empfangen hat, zurückerstatten, und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben." Auch bei Henoch wird also die Auferstehung als Vereinigung der Gebeine mit der aus der Scheol zurückkehrenden Seele gedacht. Wenn an andern Stellen der spätjüdischen Literatur nur von einer Auferstehung aus der Erde oder nur von einer Wiederkunft aus der Scheol gesprochen wird, so beweist dies nur, daß im ersten Falle auf das körperliche, im zweiten aber auf das geistige Element Nachdruck gelegt ist.

Wie Volz (S. 251) bemerkt, hat man im Spätjudentum verschiedene Formen der Neubelebung: „Entweder glaubt man, der alte Leib werde einfach wieder ins Leben gerufen, oder der alte Leib und die frühere Seele werden wieder vereinigt; oder man glaubt, die Seele werde einen neuen Leib bekommen."

Die zweite Ansicht ist die Ansicht unseres Verfassers, wie wir aus der obenerwähnten Stelle (7, 32) gesehen haben[1].

[1] Baruch (50, 2) sagt ausdrücklich, daß derselbe Leib, der begraben worden ist, auch aufersteht: „Denn sicherlich gibt die Erde alsdann die Toten zurück, die sie jetzt empfängt, um sie aufzubewahren, indem sie

Mit dieser Ansicht ist nicht im Widerstreit 7, 75—99, wie Volz (S. 253) meint. „Dieser Verfasser (von 7, 75—99)", so schreibt Volz, „glaubt zweifellos an die Fortdauer der Seele, während der gegenwärtige Körper für immer verdirbt." Zum Beweis müssen dienen die Stellen 7, 88, wo der Tod eine Befreiung von diesem sterblichen Gefäß genannt wird, 7, 75, wo gesagt wird, daß der sterbende Mensch seine Seele zurückgibt, 7, 78, wo es heißt, daß der Geist sich vom Körper trennt und zu dem zurückkehrt, der ihn gegeben hat, endlich noch 7, 95, wo er für die Seelen Behälter annimmt. An allen diesen Stellen tritt zwar deutlich hervor, daß Esra die Seele als den besten und edelsten Teil des Menschen und den Körper als etwas Vergängliches ansieht; mit keinem einzigen Worte wird aber angedeutet, daß der Körper für immer untergeht.

Die Lehre über das Verhältnis zwischen Leib und Seele steht im engen Zusammenhang mit der Lehre von der Auferstehung. Denselben Gegensatz, den Esra zwischen dieser und jener Welt stellt, stellt er auch, wenn auch in geringerem Maße, zwischen Leib und Seele. Der Leib ist nur das sterbliche Gefäß, worin die Seele gefangen ist (7, 88); wenn Esra spricht vom bösen Herz, von böser Saat, die ins menschliche Herz gesät ist, so meint er wohl, daß der menschliche Leib von einem bösen, sündhaften Stoffe behaftet ist. Ebenso wie die Erde ein ethischer Begriff geworden ist und etwas Widergöttliches andeutet, so ist auch der Leib, der aus der Erde gebildet ist, im Gegensatz zu der Seele, die von Gott stammt (3, 4 f.), etwas Böses, Sündhaftes. Esra scheint in seiner Lehre über Seele und Leib durch das hellenistische Judentum beeinflußt zu sein; dieses betrachtete die Verbindung der Seele mit dem Leib als für die Seele unnatürlich, als einen Zustand der Strafe und Verbannung. Esra ist jedoch nicht so weit gegangen; denn er nimmt die Auferstehung des Leibes an, der Zustand der Seele nach dem Tode bleibt für ihn nur

nichts ändert an ihrem Aussehen; sondern wie sie sie empfangen hat, ebenso gibt sie sie zurück, und wie ich sie ihr überliefert habe, ebenso läßt sie sie auch auferstehen."

Zwischenzustand, und das letzte Gericht, das erst nach der Auferstehung stattfindet, behält in seiner Eschatologie eine hervorragende Bedeutung.

Ebenso willkürlich nimmt Volz (S. 241) als wahrscheinlich an, daß 4, 35—36 bloß die Auferstehung der Gerechten gelehrt wird. Wenn dort nicht von den Seelen der Gottlosen gesprochen wird, wird deshalb ihre Rückkehr noch nicht geleugnet.

Die allgemeine Auferstehung lehrt Esra noch an mehreren andern Stellen seines Buches. So z. B. 5, 45: „Gott wird einst die ganze Schöpfung auf einmal zum Leben erwecken. Durch Gottes Gnade kommt die Welt samt ihren Bewohnern zum Leben“ (7, 137). „Es gibt ein Gericht nach dem Tode, wenn wir zu neuem Leben gelangen, da wird der Name der Gerechten kund, der Frevler Taten werden offenbar“ (14, 35). Aus 5, 45 und 7, 137 geht hervor, daß Gott selber die Wiederbelebung der Menschen ins Werk setzt.

Drittes Kapitel.

Der Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode.

Eine notwendige Folge des zunehmenden Individualismus in der jüdischen Religion und besonders der Auferstehungslehre war, daß man sich mehr mit dem Lose des einzelnen Menschen unmittelbar nach dem Tode beschäftigte. Solange das Geschick des Volkes als einer Gemeinschaft im Vordergrund stand und die Einzelmenschen für sich nicht in Betracht kamen, so lange war das Ende der Zeiten, an welchem Gott die neue Zeit herbeiführt, der Hauptgegenstand der eschatologischen Spekulationen, die Grenze zwischen dieser und jener Welt. Sobald aber das Geschick des einzelnen Menschen in den Brennpunkt des Interesses zu stehen kam, blieb zwar das Ende der Zeiten wichtig, weil das Individuum durch die Auferstehung daran Anteil hat und dann in seinen endgültigen Zustand eintritt; im Vordergrund stand aber der Tod des einzelnen als die Schwelle, über die er aus dieser in jene Welt eintritt, als der Zeitpunkt, wo sein Los für die Ewigkeit bestimmt wird.

Daß der Tod für Esra diese Bedeutung hat, erhellt aus vielen Stellen seines Buches. So sagt er: „Die Tiere wissen nichts von einer Pein oder von einer Seligkeit, die ihnen nach dem Tode verheißen wäre“ (7, 66). „Was hilft es uns allen, daß wir jetzt in Trübsal leben müssen und nach dem Tode noch auf Strafe zu warten haben?“ (7, 117.) „Wir haben im Leben, wenn wir Sünden taten, der Leiden nicht gedacht, die uns nach dem Tode bevorstehen“ (7, 126). „Wenn ihr also euren Trieben Befehl gebet . . ., werdet ihr nach dem Tode Gnade erlangen. Denn es gibt ein Gericht nach dem Tode, wenn wir zu neuem Leben gelangen“ (14, 35). Man beachte in diesem letzten Satze, wie das Weltgericht (denn nach dem Zusammenhang ist von diesem, nicht vom Gericht unmittelbar nach dem Tode die Rede) als dem Tode des einzelnen folgend gedacht wird; die Zwischenzeit wird außer acht gelassen. Eine ganz eigenartige Vermischung der nationalen und individuellen Eschatologie findet man 9, 11, wo nach der Beschreibung des nationalen Zukunftsreiches unmittelbar folgt: „Denn alle, die mich im Leben nicht erkannt haben . . ., sollen nach dem Tode zur Erkenntnis kommen.“

Wenn der Tod die Scheidung zwischen Diesseits und Jenseits bildet, dann stellt man sich natürlich die Frage: Welches wird der Zustand des Menschen unmittelbar nach dem Tode bis zur Auferstehung sein? Werden in dieser Zwischenzeit die Frommen schon belohnt, die Bösen schon gestraft? Worin besteht dieser Lohn und diese Strafe? Wo ist der Aufenthaltsort der Abgeschiedenen? Wie verschieden diese Fragen auch beantwortet werden, in einem Punkte ist man einig: dieser Zustand ist nur ein vorläufiger, Lohn und Strafe sind nicht vollkommen, dies wird erst der Fall sein beim Weltgerichte.

Nach alttestamentlicher Anschauung steigen alle Menschen unterschiedslos beim Tode in die Scheol hinab; die Scheol ist eine weite, finstere Höhle in den Tiefen der Erde, wo die Seelen der Menschen (die Rephaim) ein schattenhaftes Dasein führen; die Scheol ist ja wie auch der Tod eine Strafe für

die Sünden der Menschen. Obwohl das Scheollos auch für den Gerechten eine Strafe ist, so hat er doch diese Strafe viel weniger zu fürchten als der Gottlose; von jenem heißt es ja, daß er versammelt wird zu seinem Volke (Gn 25, 8), daß er ruht mit seinen Vätern (Dt 31, 16), daß er in hohem Alter und in Frieden zu seinen Vätern geht (Gn 15, 15).

Was lehrt Esra über das Los des Menschen nach dem Tode? Beim Tode, sagt Esra, trennt sich die Seele vom Leibe (7, 88 100); der Mensch muß seine Seele zurückgeben (7, 75); der Geist trennt sich vom Körper und kehrt zurück zu dem, der ihn gegeben hat (7, 78). Bezeichnend für den Pessimismus Esras ist der Ausdruck, daß beim Tode die Seele sich trennen darf von diesem sterblichen Gefäße (7, 88).

Die Seele kehrt zu Gott zurück, um zunächst vor der Herrlichkeit des Höchsten anzubeten (7, 78). Weil also die Seelen der frommen und der gottlosen Menschenkinder unmittelbar nach dem Tode vor Gott erscheinen und darnach ihren vorläufigen Lohn oder ihre vorläufige Strafe bekommen, kann man annehmen, daß dieses Erscheinen vor Gott mit einem besondern Gerichte jeder einzelnen Seele gleichzusetzen ist; ausdrücklich gesagt wird es aber nicht[1].

Nach dieser Erscheinung vor Gott haben sie sieben Tage Freiheit, um sich in diesen sieben Tagen den bevorstehenden Lohn bzw. die wartende Strafe zu betrachten (7, 101). Ebenso wie zwischen dem jetzigen und künftigen Zustand der Welt sieben Tage verlaufen (7, 30), so auch zwischen dem jetzigen und künftigen Zustand der Seele. Hier wie dort zeigt sich das Streben des Verfassers, die Zeit von der Ewigkeit so scharf wie möglich zu scheiden.

Lagrange (Le Messianisme 127) denkt hier an die bei vielen Völkern verbreitete Idee, daß die Seele nach dem Tode nicht sofort den Leib verläßt. Er nimmt die Möglichkeit an, daß der Gedanke Esras der parsischen Religion entlehnt sei. Tatsächlich findet man im Avesta die Ansicht ausgesprochen, daß

[1] Es gibt rabbinische Aussprüche, die lehren, daß die Seelen der Menschen unmittelbar nach dem Tode von Gott gerichtet werden (Volz 141 f.).

die Seele der Abgeschiedenen nach dem Tode drei Tage lang beim Haupte ruhe (Böklen 10 f. 27). So belehrt auch der Erzengel Michael (Apok. Mosis 43) Seth über das Begräbnis der Menschen: „Über sechs Tage (hinaus) sollt ihr nicht trauern, sondern am siebenten Tage ruhe und freue dich seiner; denn an ihm freuen sich Gott und wir Engel mit der gerechten, von der Erde abgeschiedenen Seele.“ In der entsprechenden Stelle der Vita Adae et Evae 51 sagt der Erzengel zu Seth: „Mann Gottes, nicht länger als sechs Tage sollst du um deine Toten trauern; denn die Ruhe am siebenten Tage ist das Zeichen der Auferstehung im künftigen Zeitalter, und am siebenten Tage hat der Herr geruht von allen seinen Werken.“ Nach den Rabbinen steigen die Gerechten, wenn sie aus der Welt gehen, sofort empor und stehen in der Höhe. Die Seelen der Gottlosen aber irren umher in der ganzen Welt und werden keine Stätte für ihren Fuß finden. Ihre Seele geht nicht ein zu dem Orte, der ihr bestimmt ist, von da an, bis zwölf Monate vergangen sind, nämlich bis der Leib verwest ist. Was tut sie? Sie geht und kommt wieder, immer um das Grab herum, und es ist ihr hart, den Leib zu sehen, der begraben ist und den die Würmer bedecken (so bei Weber 338).

Welches ist der Aufenthaltsort der guten und bösen Seelen?

„Wenn der Mensch zu den Verächtern gehört hat,
die die Wege des Höchsten nicht bewahrt,
die sein Gesetz verschmäht
und die Gottesfürchtigen gehaßt,

solche Seelen gehen nicht in die Ruhekammern ein, sondern müssen sogleich qualvoll umherschweifen unter ständigem Seufzen und Trauern“ (7, 79 f.).

Die Gottlosen haben also auch im Zwischenzustand keine Ruhe, keinen Frieden; es ist Esra ein schrecklicher Gedanke, nach diesem Leben, das ein Kampf und voll Trauer und Ungemach ist, auch im andern Leben keinen Frieden zu finden.

Wo die Seelen der Gottlosen umherirren, sagt Esra nicht; wahrscheinlich aber hat man an die Scheol zu denken, in der Todesnacht (Job 10, 21—22; 38, 17) und Finsternis (Ps 142, 3)

herrschen und die Toten herumstraucheln (Is 59, 10). Nach der griechischen Eschatologie irren die Seelen derjenigen, die ein mittleres Leben geführt haben, auf der Asphodeloswiese als kraftlose Dunstgestalten umher; auch ihnen ist keine Ruhe vergönnt. Die Rabbinen glauben, daß die Seelen der Gottlosen hin und her schweifen, während die Seelen der Gerechten unter dem Throne der Herrlichkeit ruhen; zwei Engel stehen an den beiden Enden der Erde und jagen die gottlosen Seelen hin und her (Weber 338). Der Gedanke, der diesem allem zugrunde liegt, ist der, daß die Gottlosen keine Ruhe und keinen Frieden genießen dürfen. Man findet diesen Gedanken schon bei Isaias (48, 22; 57, 21); besonders oft wird er hervorgehoben im äthiopischen Henochbuche (5, 4; 12, 5; 13, 1; 16, 4; 94, 6; 98, 11 15; 99, 13; 101, 3; 102, 3; 103, 8).

Die Strafe der Gottlosen ist eine siebenfache Pein[1]. „Die erste ist die, daß sie des Höchsten Gesetz verachtet haben; die zweite, daß sie die wahre Buße zum Leben nicht mehr tun können; die dritte, daß sie den Lohn sehen, der denen aufbewahrt ist, die des Höchsten Zeugnissen geglaubt haben; die vierte, daß sie die Pein schauen, die ihnen selbst für die letzte Zeit ‚bevorsteht'; die fünfte, daß sie sehen, wie Engel die Wohnungen der andern ‚Seelen' in tiefem Frieden bewachen; die sechste, daß sie sehen, daß sie schon jetzt in die Pein hinüber müssen; die siebente, schlimmer als alle genannten Martern,

daß sie vor Scham vergehen,
‚vor Angst' sich verzehren
und vor Furcht erschlaffen,

daß sie die Herrlichkeit des Höchsten schauen müssen, vor dem sie im Leben gesündigt und von dem sie am Jüngsten Tage gerichtet werden sollen!" (7, 81—87.)

[1] Diese Disposition des Stoffes zu sieben Martern und sieben Seligkeiten stammt aus der im Judentum allgemeinen Tradition, daß es sieben Himmel und sieben Höllen gebe, in denen die Verstorbenen nach altjüdischer Tradition sieben Stufen der Seligkeit und Pein unterliegen (Gunkel). Auch im Parsismus findet sich die Vorstellung, daß die Seele drei, vier, sieben oder acht Stationen passieren soll, bevor sie in den Himmel kommt (Böklen 31 f.).

Die Seelen der Gerechten gehen in die Ruhekammer ein (4, 35; 7, 80); die Engel bewachen ihre Wohnungen in tiefem Frieden (7, 85); dort genießen sie Ruhe unter dem Schutze der Engel in tiefem Frieden (7, 95)[1]. Wo befinden sich diese Ruhekammern der Gerechten? Nach 7, 85 sehen die Gottlosen, wie Engel die Wohnungen der Gerechten bewachen, und nach 7, 93 schauen die Gerechten die wirren Wege der Gottlosen. Beide, Gerechte und Sünder, sind also nahe beieinander, wahrscheinlich in der Scheol. In dieser Vermutung wird man bestärkt durch 4, 41: die Wohnungen der Seelen im Hades sind dem Mutterschoße gleich[2]. Gunkel und Vaganay meinen, daß hier (4, 41) nicht von den Seelen der Verstorbenen, sondern der noch nicht geborenen Menschen geredet wird, und berufen sich auf den Zusammenhang. Dieser weist jedoch deutlich darauf hin, daß hier von den verstorbenen Gerechten die Rede ist, denn im vorhergehenden V. 35 wurde von den Ruhekammern dieser gerechten Seelen gesprochen (so auch Volz und Box). Wahrscheinlich also denkt sich Esra die Gerechten wie die Ungerechten in der Scheol[3].

Die Gerechten aber genießen dort eine siebenfache Freude[4], die der siebenfachen Pein der Gottlosen entspricht:

---

[1] Nach Esr 4, 36 ist es der Engel Jeremiel, der mit der Überwachung der gerechten Seelen betraut ist.

[2] Der hl. Ambrosius (De bono mortis 10, 45: Migne, P. l. XIV 588) zieht aus Esr 7, 32 f. den Schluß, daß die Seelenkammern sich im Himmel befinden: „Animarum autem superiora esse habitacula Scripturae testimoniis valde probatur: Quia cum venerit iudicii dies, reddit terra defunctorum corpora, et pulvis reddet eas quae in tumulis requiescunt, reliquias mortuorum. Et habitacula, inquit, reddent animas quae his commendatae sunt, et revelabitur Altissimus super sedem iudicii (4 Esr 7, 32 33). Hae sunt habitationes de quibus dicit Dominus, multas mansiones esse apud Patrem suum, quas suis, pergens ad Patrem, discipulis praepararet (Jo 14, 2)."

[3] Auch nach der Baruch-Apokalypse (21, 23; 23, 5) verweilen die abgeschiedenen Seelen in der Unterwelt.

[4] Der hl. Ambrosius (Enarratio in Ps. 38: Migne, P. l. XIV 1098; De bono mortis 11, 48: ebd. 589) nimmt an einigen Stellen sieben räumliche Rangordnungen des Himmels an, zu welchen die Heiligen nach Verdienst emporsteigen: „Et ille (Christus) quidem ascendit super omnes

„Die erste ist, daß sie in schwerem Streite gekämpft haben, den ihnen anerschaffenen bösen Sinn zu besiegen, daß er sie nicht vom Leben zum Tode verführe; die zweite, daß sie die wirren Wege schauen, auf denen die Seelen der Gottlosen umherirren müssen, und die Strafe, die ‚jener' harrt; die dritte, daß sie das Zeugnis sehen, das ihr Schöpfer ihnen bezeugt hat, daß sie im Leben das Gesetz, das ihnen anvertraut war, gehütet haben; die vierte, daß sie die Ruhe kennen, die sie schon jetzt, in ihren Kammern versammelt, unter dem Schutze von Engeln in tiefem Frieden genießen dürfen, und die Herrlichkeit, die ihrer zuletzt noch wartet; die fünfte, daß sie frohlocken, jetzt der Vergänglichkeit entflohen zu sein und die Zukunft zu ererben; ferner, daß sie auf die Enge und die vielen Mühsale hinblicken, wovon sie erlöst sind, und auf die Weite, ‚die' sie ererben sollen in seliger Unsterblichkeit; die sechste, daß ihnen gezeigt wird, wie ihr Antlitz einst wie die Sonne leuchten soll, und wie sie dem Sternenlichte gleichen sollen, von nun an nicht mehr vergänglich. Die siebte Freude, höher als alle genannten, ist die, daß sie zuversichtlich frohlocken, sicher vertrauen und furchtlos sich freuen; denn sie eilen herzu, das Antlitz dessen zu schauen, dem sie im Leben gedient und von dem sie Lob und Lohn empfangen sollen" (7, 92—98).

Obwohl die Seelen der Gerechten ein gewisses Glück genießen, verlangen sie doch nach ihrem endgültigen und vollkommenen Lohne. Sie fragen den Erzengel Jeremiel: „Wann erscheint endlich die Frucht auf der Tenne unseres Lohns?" (4, 35.)

Die Beschreibung der siebenfachen Freude der Gerechten wie auch die der siebenfachen Pein der Gottlosen unterscheidet sich vorteilhaft von den krassen und sinnlichen Schilderungen anderer Apokalyptiker; auch hierin zeigt sich der ernste und

---

caelos ad Dei sedem: homines autem a primo caelo ad secundum, et deinceps a secundo ad tertium, et ab illo per distinctiones fere ad septimum caelum, atque in ipsam apsidem et summitatem caelorum qui merentur, ascendunt."

edle Charakter unseres Verfassers: nicht der Durst nach Rache, sondern nur die Gerechtigkeit und Ehre Gottes und die Unverletzbarkeit des Gesetzes geht ihm zu Herzen.

Sind der Messias und seine Genossen, von denen 13, 52 und 14, 9 gesprochen wird, bei den Gerechten in der Scheol? Nein, der präexistente Messias wird im Himmel weilend gedacht, und seine Genossen sind einige Bevorzugte, die, ohne gestorben zu sein, entrückt worden sind (14, 9). Deshalb wird auch gesagt, daß Esra an der Stätte seiner Genossen aufgenommen wird (14, 49).

Viertes Kapitel.

Das Endgericht.

Der Hauptakt des eschatologischen Geschehens ist das Gericht. Kein Gedanke hat so tief die Religion des Judentums beeinflußt, war so tief in das religiöse Denken desselben eingedrungen wie der Gerichtsgedanke. War es nicht die Hauptaufgabe der Propheten, das kommende Strafgericht Gottes über die Heidenvölker und die Juden anzukündigen?

Auch Esra weiß, daß Gott von Zeit zu Zeit in die Welt- und Menschengeschichte eingreift und durch ein Gericht die immer widerstrebende Macht des Bösen tilgt. So verordnete Gott über Adam und seine Nachkommen den Tod (3, 7); infolge der Sünde Adams wurde die ganze Schöpfung gerichtet (7, 11); auch die Sintflut war ein Gericht Gottes (3, 9), das speziell wegen seiner Allgemeinheit für das Weltgericht vorbildlich geworden ist (vgl. Vita Adae et Evae 49 f.); wegen der Sünden der Bürger gab Gott Jerusalem den Feinden preis (3, 27); es ist für Esra ein großer Schmerz, das Gericht Gottes über Israel nicht zu verstehen (5, 34). Weil Gott ein gerechter Richter ist, nahm er den Juden das Land Palästina, das er ihnen geschenkt hatte, wieder ab (14, 32). Gott übt also seine richterliche Tätigkeit schon im Diesseits. Die diesseitige Vergeltung ist aber nicht genügend; denn wenn auch bisweilen die Frevel der Sünder in diesem Leben gestraft und die guten Werke der Frommen belohnt werden, die Regel ist jedoch,

daß die Frommen auf dieser Erde zu leiden haben, während es den Bösen gut geht. Besonders die Tatsache, daß Israel von den Heiden geknechtet wird, macht es den Juden klar, daß die diesseitige Vergeltung durch eine jenseitige ergänzt werden muß. So begreift man, daß besonders in den Zeiten der Unterdrückung das allgemeine Gericht mehr und mehr in den Mittelpunkt der jüdischen Religion rückt. Im Hinblick auf das große Endgericht erträgt der Jude die Leiden dieser Welt gerne, denn er sieht die traurige Gegenwart im Lichte der Zukunft. Beim Endgericht wird alles ausgeglichen werden, diese Welt ist ein notwendiger Durchgang, etwas Unvollkommenes, das noch nicht seinen definitiven Abschluß erlangt hat. Dies wird uns von Esra deutlich gemacht in zwei schönen Gleichnissen: „Es gibt ein Meer, das liegt in der Weite, so daß es sich rings in die Breite erstreckt; der Eingang aber dazu ‚liegt' in der Enge, so daß er wie ein Fluß aussieht. Wenn ‚nun' jemand in das Meer kommen will, es zu besehen oder zu ‚befahren', wie wird er die Weite erreichen, wenn er nicht vorher die Enge durchschifft hat? Oder ein anderes Gleichnis: Es gibt eine ‚erbaute Stadt', die ist in einer Ebene gelegen und ist alles Guten voll; der Eingang aber dazu ist eng und führt an Abgründen hin, wo rechts Feuer, links tiefes Wasser droht; und nur einen einzigen Pfad gibt es zwischen beiden, zwischen Feuer und Wasser, und dieser Pfad ist so schmal, daß er nur eines Menschen Fußspur fassen kann. Wenn nun jene Stadt jemand zum Erbteil gegeben wird, wie wird der Erbe sein Erbteil in Besitz nehmen können, wenn er nicht vorher den gefährlichen Weg dahin durchschritten hat?" (7, 3—9.) Darum muß Esra nicht grübeln über die Gegenwart, sondern sich die Zukunft zu Herzen nehmen (7, 16).

Das Weltgericht heißt das Gericht Gottes (5, 42 f.; 7, 34 44; 8, 61) oder einfach das Gericht (7, 66 69 70 73), die Heimsuchung der Erdenbewohner (6, 18), die Rache über den Frevel der bösen Frevler (6, 19), der Tag des Gerichtes (7, 38 102 113; 12, 34), der Tag der Entscheidung (lat. „dies decretorius") (7, 104), das künftige Gericht (lat. „iudicium

quod futurum est") (8, 18), das Gericht des Schöpfers (11, 46); nach 3, 30 ist das Gericht eine Tenne, wo die Früchte der Sünde von den Früchten des Guten getrennt werden (vgl. Lk 3, 17).

Dieses allgemeine Gericht wird abgehalten am Ende der Zeiten (12, 34), der Tag des Gerichtes ist ja das Ende dieser und der Anfang der kommenden ewigen Welt (7, 113), er folgt nach dem 400jährigen Messiasreiche und der Auferstehung (7, 33).

Der Allerhöchste selber und er allein wird Richter sein in diesem Endgerichte (7, 33). Bei den schrecklichen Schlußereignissen, die „das Ende" dieser Welt bilden, ist Gott allein derjenige, der handelt, weil allein der Schöpfer der Welt das Ende der Welt herbeiführen kann: „Im Anfange der Welt, ehe des Himmels Pforten standen . . ., damals habe ich das alles vorbedacht, und durch mich und niemand weiter ward es erschaffen, so auch das Ende durch mich und niemand weiter" (6, 6). Es liegt auf der Hand, daß der Verfasser hier bestimmte Gegner vor Augen hat. Doch ist es fraglich, ob er kämpft gegen die christliche Lehre von der zweiten Ankunft Christi oder gegen die jüdischen Anschauungen, die den Messias als Weltrichter verkündeten, wie Hen 69, 27; 63, 11; 46, 4—6, oder den Engeln eine Rolle beim Endgericht zuschrieben, wie z. B. Ass. M. 10, 2. Gegen Kabisch ist jedenfalls festzustellen, daß hier nur das Endgericht, nicht das Vernichtungsgericht vor dem messianischen Reiche dem Messias abgesprochen wird.

Die Erscheinung Gottes zum Weltgericht wird von Esra merkwürdig kurz geschildert, wenn man die breiten Schilderungen der andern Apokalyptiker (z. B. Sib. III, 669 bis 697) damit vergleicht; wie immer legt unser Apokalyptiker den Nachdruck auf den Gedanken, nicht auf die Darstellung. In 7, 33 heißt es: „Der Allerhöchste erscheint auf dem Richterthrone." Er sagt nicht, wie Gott erscheint, wo das Gericht stattfindet und die Menschen sich versammeln: die ganze Gerichtsszene ist allem Anscheine nach in der Transzendenz gedacht.

Volz (S. 261) macht darauf aufmerksam, daß die Formel: Gott erscheint auf dem Richterthron, das forensische Gericht andeutet (vgl. Dn 7, 9; Hen 90, 20; 25, 3), während das Aufstehen von seinem Throne das Vernichtungsgericht einleitet (vgl. Ass. M. 10, 3). Die Rabbinen nennen den göttlichen Richterstuhl unter den sieben Dingen, die vor der Welt geschaffen wurden; auch Esra sagt, daß Gott, ehe er die Welt schuf, das Gericht und was zum Gerichte gehört, bereitet hat (7, 70).

Esra spricht auch nicht von Engeln oder Gerechten, die Gott beim Endgerichte begleiten, selbst der präexistente Messias (vgl. Kap. 13) wird nicht erwähnt. Auch hier kommt der Gedanke zum Ausdruck: das Ende durch mich und niemand weiter (6, 6); man sieht, wie Esra in seinem strengen Monotheismus die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpfen, zwischen Richter und Gerichteten so scharf wie möglich zieht.

Wenn Gott zum Gerichte kommt, verschwindet alles, die regelmäßig aufeinanderfolgenden Naturerscheinungen hören auf. „Jener Tag ist so,

daß er Sonne nicht hat, nicht Mond, nicht Sterne;
nicht Wolken, nicht Donner, nicht Blitz;
nicht Wind, nicht Regen, nicht Nebel;
nicht Dunkel, nicht Abend, nicht Morgen;
nicht Sommer, nicht Frühling, nicht Hitze;
nicht Winter, nicht Eis, nicht Frost;
nicht Hagel, nicht Wetter, nicht Tau;
nicht Mittag, nicht Nacht, nicht Dämmerung;
nicht Glanz, nicht Helle, nicht Leuchten,

sondern ganz allein den Glanz der Herrlichkeit des Höchsten, wobei alle das schauen können, was ihnen bestimmt ist“ (7, 39—42)[1].

Solche Beschreibungen des Gerichtstages scheinen stereotypisch gewesen zu sein. Man vergleiche z. B. Sib. III, 88

[1] Der hl. Ambrosius (De bono mortis 12, 53: Migne, P. l. XIV 592) gibt eine Paraphrase dieser Stelle Esras in einer Beschreibung des Paradieses: „Ibimus ad eos, qui recumbunt in regno Dei cum Abraham, Isaac et Iacob, quoniam rogati ad coenam non se excusaverunt. Ibimus eo ubi

bis 92: „Und nicht mehr (werden sein) die prunkenden Kugeln der Himmelsleuchten, nicht Nacht, nicht Morgen, nicht viele Tage der Sorge, nicht Frühling, nicht Winter, nicht auch Sommer, nicht Herbst. Und dann wird das Gericht des großen Gottes erscheinen in der großen Zeit, wann dies alles geschehen ist (vgl. auch Hen 1, 5—7; Sib. III, 672—697; V, 344—351; Ass. M. 10, 3—6). Auch hier liegt der Satz zugrunde: die Endzeit wird wie die Urzeit sein; die Naturerscheinungen hören auf, weil die Natur zurückkehrt zum Schweigen der Urzeit (7, 30). Als Gegenstück gegen die Schilderung der Endzeit (7, 39—42) hat man bei Esra (6, 1—5):

„Im Anfange der Welt,
ehe des Himmels Pforten standen,
ehe der Winde ‚Stöße' bliesen;
ehe der Donner Schall ertönte,
ehe der Blitze Leuchte strahlte;
ehe die Grundlagen des Paradieses gelegt,
ehe ‚die Schönheit seiner Blumen' zu schauen war;
ehe die Mächte der Bewegung bestellt,
ehe die zahllosen Heere der Engel gesammelt;
ehe die Höhen der Lüfte sich erhoben,
ehe die ‚Räume' des Himmels Namen trugen;
ehe Sions Schemel bestimmt war,
ehe die Jahre der Gegenwart berechnet;
ehe die Anschläge der Sünder verworfen,
aber, die Schätze des Glaubens sammeln, versiegelt:
damals habe ich dies alles vorbedacht" usw.

---

paradisus est iucunditatis, ubi Adam qui incidit in latrones, nescit iam vulnera sua flere, ubi et latro ipse regni caelestis consortio gratulatur, ubi nullae nubes, nulla tonitrua, nullae coruscationes, nulla ventorum procella, neque tenebrae, neque vesper, neque aestas, neque hiems vices variabunt temporum. Non frigus, non grando, non pluviae, non solis istius erit usus, aut lunae, neque stellarum globi: sed sola Dei fulgebit claritas." In dieser Schrift hat der hl. Ambrosius das vierte Buch Esras reichlich benutzt; es gilt ihm sogar als göttlich inspiriert. Über die Abhängigkeit des hl. Ambrosius vom vierten Buch Esras vergleiche man: Joh. Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius (Paderborn 1907).

Eine ähnliche Beschreibung der Urzeit findet man Spr 8, 23—29.

Das regelmäßige Aufeinanderfolgen der Naturvorgänge, bei der Schöpfung festgestellt (Gn 1, 5 11 14 20 24), wurde durch den ersten Weltuntergang, die Sintflut, unterbrochen und dann wiederum von Gott aufs neue verordnet mit den Worten:

„Solange die Erde steht,
sollen Säen und Ernten,
Frost und Hitze,
Sommer und Winter,
Tag und Nacht
nimmermehr aufhören“ (Gn 8, 22).

Daß auch diese Ordnung nicht ewig sein wird, hatte schon Zacharias geweissagt: „Und dann wird es weder Hitze noch Kälte noch Frost geben, und es wird ein einziger Tag sein — er ist Jahve bekannt — weder Tag noch Nacht, und zur Abendzeit wird Licht sein“ (14, 6 f.; vgl. Is 51, 6; 60, 19 f.).

Der Gerichtstag hat nicht mehr das natürliche Sonnenlicht, sondern ganz allein den Glanz der Herrlichkeit des Höchsten (7, 42). Dies erinnert an Is 60, 19—20: „Nicht wird dir ferner die Sonne dienen zum Lichte, noch zur Helle der Mond dir leuchten, sondern Jahve wird dir sein zum ewigen Lichte und dein Gott zu deiner Ehre.“ Volz meint, daß die Himmelskörper beim Erscheinen des göttlichen Richters ihr Licht verlieren, weil sie als gottesfeindliche Wesen betrachtet werden. Er schreibt S. 263: „Diesen letzteren Zug (daß die Gestirne ihre Macht verlieren werden) verstehen wir erst ganz, wenn wir bedenken, daß die Gestirne vielfach als Götter, als mit Gott konkurrierende Dämonen angesehen wurden; bisher regierten sie in der Welt, nun aber müssen sie sich ihrer Herrschaft begeben, da Gott seinen großen Tag antritt.“ Es mag ja sein, daß ausnahmsweise das Spätjudentum in dieser Hinsicht vom Ausland beeinflußt worden ist, z. B. Sib. V, 512 ff.; im allgemeinen aber ist keine Ansicht ihm so fremd geblieben wie diese. Im Gegenteil, der Jude hebt oft die strenge Ordnung und unwandelbare Treue hervor, mit denen die Gestirne

Gott dienen. Henoch 41, 5 erklärt die Regelmäßigkeit, mit der Sonne und Mond ihre Bahnen gehen, aus einem Eide, den sie Gott geschworen haben (vgl. Hen 69, 16 20 f.; Ps Sal. 18, 10). Nach Esr 6, 45 hat Gott den Himmelskörpern aufgetragen, den Menschen zu dienen.

Der Tag des Gerichtes hat auch nicht die Dauer eines natürlichen Tages, er dauert nach Esra eine Jahrwoche (7, 43). Auch Sib. V, 351 wird gesagt: „Es wird jener Tag lange Zeit währen, so daß man erkennen wird ihn selbst, den herrschenden, alles beaufsichtigenden Gott, am Himmel." Wahrscheinlich wurde ursprünglich diese lange Zeit für den Gerichtstag angenommen, weil man meinte, das Gericht über alle Menschen werde viel Zeit in Anspruch nehmen. Die Siebenzahl deutet wie 7, 30 f. auf die sieben Schöpfungstage. Es ist schwierig, diese Jahrwoche des Gerichtes mit dem siebentägigen Schweigen der Urzeit in Übereinstimmung zu bringen; wahrscheinlich sind es zwei unabhängige Traditionen, die beide den Grundsatz voraussetzen: Das Ende wie der Anfang (Gunkel).

Alle Menschen ohne Ausnahme werden vor dem Weltrichter erscheinen. Dies folgt nicht nur aus der Allgemeinheit der Auferstehung, sondern es wird von Esra auch ausdrücklich hervorgehoben. Er fragt den Engel (5, 41): „Ach, aber Herr, dein Segen gilt nur denen, die das Ziel erleben; was sollen aber unsere Vorfahren, wir selbst und unsere Nachkommen tun? Er sprach zu mir: Einem Reigen soll mein Gericht gleich werden; darin sind die letzten nicht zurück und die ersten nicht voran."

Verschieden ist aber die Gemütsstimmung, mit der die Gerechten und die Sünder dort erscheinen. „Die Gerechten", sagt Esra, „eilen herzu, das Antlitz dessen zu schauen, dem sie im Leben gedient und von dem sie Lob und Lohn empfangen sollen" (7, 98). Sie sehnen sich nach dem Gericht und fragen im Zwischenzustande den Engel Jeremiel: „Wie lange noch? Wann erscheint endlich die Frucht auf der Tenne unseres Lohns?" (4, 35 f.) „Die Sünder aber vergehen vor Scham, verzehren sich vor Angst und erschlaffen vor Furcht, daß sie

die Herrlichkeit des Höchsten schauen müssen, vor dem sie im Leben gesündigt und von dem sie am Jüngsten Tage gerichtet werden sollen" (7, 87). Man vergleiche hierzu die Formel der Rabbinen: beschämt dastehen im kommenden Olam (Volz 264; vgl. auch Hen 62, 5 10).

Esra scheint auch ein Verhör der Menschen durch Gott anzunehmen, denn 7, 73 stellt er die Frage: „Was werden sie (die Sünder) beim Gericht zu sagen vermögen? Was werden sie am Jüngsten Tage erwidern können?" Vielleicht hat man hierin aber nur eine Redensart zu sehen, wodurch der Verfasser auf die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes hinweisen will.

Das Gericht wird ernst sein (8, 18) (arm. inclementiam magnam), und Esra selber fürchtet sich vor ihm. Das ganze dritte Gesicht ist von dieser Furcht eingegeben. Wenn er an die Gerechtigkeit Gottes und die Allgemeinheit der menschlichen Gottlosigkeit denkt, gerät er in Verzweiflung und sagt Dinge, die man von einem so tief religiösen Manne nicht erwartet hätte. So z. B.: „O Erde, was hast du gezeugt, wenn die Vernunft aus dem Staube entstanden ist wie jede andere Kreatur! Besser wäre es gewesen, der Staub selber wäre niemals entstanden, daß die Vernunft nicht daraus gekommen wäre. Nun aber wächst die Vernunft mit uns auf, und dadurch leiden wir Pein, daß wir mit Bewußtsein ins Verderben gehen.

So trauere der Menschen Geschlecht,
die Tiere des Feldes mögen sich freuen!
Mögen alle Weibgeborenen jammern,
das Vieh aber und Wild sollen frohlocken!

Ihnen ergeht's ja viel besser als uns: denn sie haben kein Gericht zu erwarten, sie wissen nichts von einer Pein, noch von einer Seligkeit, die ihnen nach dem Tode verheißen wäre. Wir aber, was nützt es uns, daß wir einst zur Seligkeit kommen können, aber (in Wirklichkeit) in Martern fallen? Denn alle, die geboren sind,

sind von Gottlosigkeiten ‚entstellt',
voll von Sünden,
mit Schuld beladen.

Und viel besser wäre es für uns, wenn wir nach dem Tode nicht ins Gericht müßten" (7, 62—69).

Weil also die meisten Menschen ihrer Sünden wegen im Weltgericht nicht bestehen werden, bittet Esra, daß Gott um der wenigen Gerechten willen sich der Welt und des Volkes Israel erbarmen möge.

„Schau nicht auf deines Volkes Sünden,
sondern auf die, die dir wahrhaft gedient;
blicke nicht auf die Taten der Frevler,
sondern auf die, die deine Bündnisse in Leiden bewahrt;
gedenke nicht derer, die vor dir mit Trug gewandelt,
sondern halte im Gedächtnisse, die sich um deinen Dienst von Herzen gekümmert;
richte die nicht zugrunde, die wie das Vieh dahingelebt,
sondern nimm dich derer an, die dein Gesetz lauter gelehrt;
zürne nicht denen, die schlimmer als Tiere erachtet sind,
sondern beweise denen deine Liebe, die allzeit deiner Herrlichkeit vertraut" (8, 26—30).

Vorher jedoch hatte der Engel ihm schon geantwortet, daß es am Tage des Gerichts keine Fürbitte gibt: „Wie schon jetzt kein Vater den Sohn, kein Sohn den Vater, kein Herr den Knecht, kein Freund den Genossen senden kann, daß er für ihn ‚krank sei', schlafe, esse oder sich heilen lasse, so wird ‚auch dann' keineswegs jemand für irgendwen bitten ‚noch jemand anklagen' dürfen" (7, 104 f.). Auf den Einwurf Esras, daß doch oft gerechte Männer wie Josua, Samuel, David u. a. für ihre Mitmenschen gebetet haben und Erhörung bekamen, antwortet der Engel, daß diese Welt nicht das Ende ist, deshalb hätten Starke für Schwache damals beten dürfen. Der Tag des Gerichts ist das Ende dieser und der Anfang der kommenden, ewigen Welt. Dann wird sich niemand dessen erbarmen dürfen, der im Gerichte unterlegen ist, noch den stürzen können, der dann obgesiegt hat" (7, 106—115).

Das Ende dieser Welt bringt also das Ende der Barmherzigkeit Gottes, die Gerechtigkeit allein bleibt. „Lange

genug hat der Höchste mit den Bewohnern der Welt Langmut gehabt" (7, 74). Wenn der Höchste auf dem Richterthrone erscheint,

„‚dann kommt das Ende',
und das Erbarmen vergeht,
‚das Mitleid ist fern',
die Langmut verschwunden,
mein Gericht allein wird bleiben" (7, 33).

Die Türe der Buße steht dann nicht mehr offen (7, 82; 9, 12).

Die Grundregel, nach der der Urteilsspruch ergeht, ist diese: „Ein jeder trägt ganz allein seine Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit" (7, 105). „Das ist der Sinn des Kampfes, den jeder kämpfen muß, der auf Erden als Mensch geboren ist, daß er, wenn besiegt, zu leiden hat; siegt er aber, so empfängt er, was ich dir ‚verkündet'" (7, 127 f.). Also nicht die Zugehörigkeit zu einem Volke entscheidet das Gericht, sondern die eigenen Taten eines jeden Menschen. Der individuelle Gerichtsgedanke tritt also ganz rein bei Esra hervor: „Eitles den Eitlen, Fülle den Vollkommenen!" (7, 25.)

Das Urteil des Richters ist gerecht und nach Wahrheit. „Der Tag der Entscheidung ist ‚wie der Gerichtsbote' und zeigt allen das Siegel der Wahrheit" (7, 104). Damit die Gerechtigkeit des Richterspruches allen Menschen offensichtlich werde, erscheinen die guten und bösen Taten der Menschen als Gerichtszeugen[1]. „Die guten Taten erwarten, die bösen schlafen nicht mehr" (7, 35).

Man findet in der spätjüdischen Literatur die Lehre, daß die guten Werke, die der Mensch in seinem Leben tut, ihm im Himmel aufbewahrt bleiben[2]. Ebenso wie die

[1] So sagte Elieser b. Jakob (bei Volz 266): „Wer ein Gebot ausübt, erwirbt sich einen Fürsprecher; wer eine Übertretung begeht, erwirbt sich einen Ankläger."

[2] Das Bild der Wage, das in der spätjüdischen Literatur so beliebt ist, kommt bei Esra (3, 34) in nicht-eschatologischem Sinne vor: „Nun aber wäge unsere Sünden und die der Weltbewohner auf der Wage, daß sich zeige, wohin der Ausschlag des Balkens sich neigt." So werden im Endgericht die Taten der einzelnen Menschen gewogen (Hen 41, 1; 61, 8. Bar 41, 6; vgl. Dn 5, 27).

Aufzeichnung in den himmlischen Büchern war die Aufbewahrung der einzelnen guten Werke für die Frommen eine Garantie, daß kein einziges beim Gerichte vergessen werden sollte (vgl. Os 13, 12). Nach 7, 77 hat Esra einen Schatz guter Werke, der ihm beim Höchsten aufbewahrt bleibt; „der soll ihm freilich erst am Jüngsten Tage offenbar werden“ [1]. Es wird weiter vorgestellt, als ob am Tage des Gerichts die Gerechten ihre guten Werke gegen den entsprechenden Lohn einwechseln können. „Denn die Gerechten“, sagt Esra 8, 33, „denen viele Werke bei dir aufbewahrt sind, werden aus eigenen Werken den Lohn empfangen.“ „Die Gerechten“, so heißt es 6, 5, „sammeln sich Schätze des Glaubens.“ Ja Esra geht selbst so weit, daß er die guten Werke der Gerechten, wie das Paradies, den Lebensbaum usw., von Ewigkeit im Himmel erschaffen sein läßt. So sagt er 8, 52: „Für euch (d. h. die Gerechten) ist das Paradies eröffnet, der Lebensbaum gepflanzt, die guten Werke erschaffen“ (lat. „perfecta est bonitas“). Von den Sündern heißt es, daß sie keinen Schatz von guten Werken haben (8, 36). Es ist bezeichnend für den Geist des späteren Judentums, daß der Ausdruck „Werke haben“ mit „selig werden“ gleichgesetzt wird. Auch die bösen Taten werden aufbewahrt, denn nach 7, 35 werden beim Gericht die guten Taten erwachen und die bösen nicht mehr schlafen. Die Vorstellung, daß die guten Werke der Menschen ihnen bei Gott aufbewahrt sind, wechselt mit dieser andern, daß sie sich durch ihre guten Werke bei Gott einen Schatz sammeln, der später

[1] Nach der griechischen Baruch-Apokalypse (11 f.) sah Baruch im fünften Himmel den Engelfürst Michael, der eine gewaltig große Schale hielt, deren Tiefe so groß war wie vom Himmel bis zur Erde und deren Breite wie vom Norden bis zum Süden. Auf die Frage Baruchs, was diese Schale zu bedeuten habe, antwortete der Engel, der ihn begleitete: „In diese (Schale) kommen alle die Tugenden der Gerechten und die guten Werke, die sie tun, hinein, welche dann vor den himmlischen Gott hergebracht werden.“ Als er dies sagte, kamen Engel herbei, die Körbchen voll von Blumen trugen, und sie reichten sie dem Michael hin. Dieser nahm die Körbchen und warf sie in die Schale hinein. Und der Begleitengel sprach zu Baruch: „Diese Blumen sind die Tugenden der Gerechten.“

ihr Lohn sein wird. So Esra 13, 56: „Es gibt einen Lohn beim Höchsten", und 8, 54: „Des Lebens Schätze werden euch am Ende offenbar." Man vergleiche hierzu Ps Sal. 9, 5: „Wer rechtschaffen handelt, erwirbt sich Leben beim Herrn" (vgl. auch Bar 14, 12; 24, 1; Hen 38, 2).

Sobald das Urteil ausgesprochen ist, erscheint Lohn und Vergeltung (7, 35). „Dann erscheint die Grube der Pein und gegenüber der Ort der Erquickung; der Ofen der Gehenna wird offenbar und gegenüber das Paradies der Seligkeit" (7, 36). Lohn und Strafe werden also einander gegenübergestellt, damit die Gerechten sehen, wem sie entgangen sind, und die Sünder, was sie verloren haben. So war es schon im Zwischenzustand (7, 83 93). In seiner Gerichtsrede weist Gott selber auf diesen Gegensatz:

„Schaut nun hinüber und herüber:
hier Seligkeit und Erquickung,
dort Feuer und Pein" (7, 38).

Gott hält also eine Gerichtsrede. Zu den Sündern sagt er:

„Nun schaut und erkennet den, den ihr geleugnet,
dem ihr nicht gedient, dessen Gebote ihr verachtet!"
(7, 37.)

Den Gerechten aber gibt Gott das Zeugnis, daß sie im Leben das Gesetz, das ihnen anvertraut war, beobachtet haben (7, 94), jetzt bekommen sie von Gott Lob und Lohn (7, 98).

Jetzt ist also der Acker der bösen Saat verschwunden, der Acker, auf den das Gute gesät ist, erscheint (4, 27 ff.). Die Frucht der Gerechten ist auf der Tenne ihres Lohnes sichtbar (4, 35 f.). Der Glaube triumphiert (7, 34).

Jetzt ist „die Verderbnis vorüber,
die Zuchtlosigkeit vertrieben,
der Unglaube vertilgt,
die Gerechtigkeit erwachsen
und die Wahrheit entsprossen" (7, 113 f.).

Fünftes Kapitel.

Die Seligen und die Verdammten.

Ganz allgemein sagt Esra 7, 17, daß nur die Gerechten das Erbteil (d. h. die ewige Seligkeit) bekommen, die Gottlosen aber ins Verderben gehen. Wenn wir also die Frage stellen, wer nach Esra zu den Heilsbürgern gehört und wer verdammt wird, so haben wir diese andere Frage zu lösen: Welche Menschen sind nach Esra gerecht, welche gottlos? Wenn auch der Gegenstand dieser Untersuchung nicht zur eigentlichen Eschatologie gehört, so können wir ihn doch nicht übergehen, weil die Gerechtigkeitslehre so enge mit der Lehre der letzten Dinge verknüpft und vorzüglich geeignet ist, uns den Geisteszustand Esras zu offenbaren.

Wenn man die Lehre unseres Verfassers über die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf ihren richtigen Wert einschätzen will, ist es nötig, zuerst die herrschende rabbinische Lehre zu betrachten.

Die Rabbinen lehren, daß Gott im Leibe der Menschen den „jezer hara“, den bösen Trieb (Gn 6, 5; 8, 21), der die Menschen zur Sünde zu bestimmen sucht, geschaffen hat. Gegen diesen bösen Trieb hat Gott den Menschen ein Heilmittel, das Gesetz, gegeben. Das Gesetz ist identisch mit der Weisheit Gottes, die vor der Zeit aus Gottes Wesen hervorgegangen ist. Nur wenn der Mensch sich mit der Thora beschäftigt und ihre Gebote erfüllt, kann er dem bösen Trieb widerstehen. So lesen wir Kidduschin 30^{b}: „So sprach der Heilige zu Israel: ‚Meine Söhne, ich habe den Anreiz zum Bösen geschaffen und die Thora als Heilmittel gegen ihn‘“ (bei Weber 22). Das Hauptmittel, das der Mensch hat, sich Gerechtigkeit vor Gott zu erwerben, ist also die Erfüllung des Gesetzes. Wenn jemand ein Gebot erfüllt hat, so hat er nach rabbinischem Ausdruck eine „Mizwa“ (ein Gebot), hat er aber ein Gebot übertreten, so hat er eine „Abera“ (eine Übertretung). Je nachdem die gesetzlichen Leistungen oder die Übertretungen überwiegen, ist der Mensch gerecht oder ungerecht.

Ein zweites Mittel, Gerechtigkeit zu erwerben, sind die guten Werke, die von den Gebotserfüllungen zu unterscheiden sind, nämlich Almosengeben und andere Liebeswerke. Auch die guten Werke wirken Gerechtigkeit vor Gott, ja ihr Wert wird oft höher angeschlagen als die Erfüllung des Gesetzes.

Wie ist nach den Rabbinen das Verhältnis der Juden und der Heiden zur Gerechtigkeit? Gott hat die Thora allen Völkern angeboten, aber Israel allein hat sie angenommen, von den andern Völkern wurde sie abgewiesen. Der Besitz und die Übung des Gesetzes macht Israel zum Volke Gottes und verleiht ihm allein unter den Völkern die Gerechtigkeit. Durch die Verwerfung der Thora und die Erwählung des Götzendienstes sind die Heiden ungerecht und Gottes Feinde. Im Einklang mit dieser Lehre werden allein die Juden, wenn auch nach einer Reinigung im Gehinnom, selig werden, die Heiden aber werden im Gehinnom eine Zeitlang gepeinigt und dann vernichtet oder selbst für ewig gefoltert.

Obwohl die Lehre Esras im allgemeinen mit der rabbinischen übereinstimmt, so weist sie doch in einigen wichtigen Punkten eine abweichende Meinung auf.

Esra kennt auch den „jezer hara“, er nennt ihn das böse Herz (3, 20 f.; 4, 4), den bösen Keim (3, 22; 8, 53), den bösen Sinn (7, 92). Als Heilmittel gegen den bösen Keim, der sich im Herzen des Menschen befindet, sät Gott darin das Gesetz (9, 31). Wenn Esra (9, 32) behauptet, daß die Frucht des Gesetzes nicht verlorengeht, ja nicht verlorengehen kann, weil sie von Gott stammt (lat. „factus est fructus legis non periens; nec enim poterat, quoniam tuus erat“), so faßt er das Gesetz wahrscheinlich als eine von Ewigkeit aus Gottes Wesenheit hervorgegangene Hypostase. Weil das Gesetz von Gott stammt, hat es ja auch die göttliche Doxa (9, 37). Während der böse Keim die Menschen zur Sünde führt, ist das Gesetz das Prinzip der guten Taten. Es ist der gute Same, der, wenn er aufwächst, den bösen Keim erstickt und Frucht bringt; diese Frucht ist das ewige Leben (8, 6; 9, 31; 14, 30). Unzählbar sind die Stellen, wo Esra die

Erfüllung des Gesetzes als notwendige Bedingung zur Gerechtigkeit und folglich zur ewigen Seligkeit stellt (3, 35; 7, 21 24 37 45 72 79 81 88 94 133; 8, 56; 9, 11 32; 13, 42; 14, 30). Die täglichen Gesetzeserfüllungen sind die Werke, die den Frommen beim Höchsten aufbewahrt werden (7, 77; 8, 33 36) und beim Endgericht, um für dieselben zu zeugen, erwachen (7, 35); wie das Gesetz selber sind sie schon vorher erschaffen (8, 52). Diejenigen, die das Gesetz nicht erfüllen, haben keine Werke der Gerechtigkeit, sie haben nur Werke des Todes (8, 31; 7, 119).

Esra hat jedoch nicht denselben festen Glauben an die heilwirkende Kraft der Thora wie die Rabbinen. Wenn Gott sie auch ins menschliche Herz hineingelegt hat, um den bösen Keim zu ersticken, so ist es in Wirklichkeit fast immer der böse Keim, der das Gesetz vertilgt und dies nicht nur bei den Heiden, sondern auch bei den meisten Juden. So lesen wir z. B.: „Denn um seines bösen Herzens willen geriet der erste Adam in Sünde und Schuld, und ebenso alle, die von ihm geboren sind. So ward die Krankheit dauernd: das Gesetz war zwar im Herzen des Volkes, aber zusammen mit dem schlimmen Keime. So schwand, was gut ist; aber das Böse blieb“ (3, 21 f.) (lat. „et discessit quod bonum est, et mansit malignum“). Damit die gute Saat der Thora aufwachsen könne, bedarf es deshalb einer außerordentlichen Pflege Gottes: „Herr, der über uns waltet, gestatte deinem Knechte, vor dir ‚zu beten‘; gib Samen in unser Herz und unserer Vernunft Pflege, daß Frucht erwachse, damit zum Leben gelangen alle Sterblichen, die Menschen‚bild‘ ‚getragen‘“ (8, 6).

Ein großer Unterschied zwischen der Lehre der Rabbinen und der Esras ist weiter, daß Esra auch den meisten Juden die Gerechtigkeit abspricht. Sünde und Gottlosigkeit findet man nicht nur bei den Heiden, sondern bei fast allen Menschen (3, 8; 7, 46 68; 8, 35). Besonders das ewige Unglück seines Volkes schmerzt Esra tief (8, 15 f.).

Auch steht Esra hoch über dem kleinlichen Geist des Pharisäertums, der das sittliche und religiöse Leben in die

Einzelwerke und Werklein aufgehen läßt und kein Gewicht legt auf die innerliche Gesinnung, die die einzelnen Handlungen adelt und zu einer wohlgeordneten Einheit gestaltet. Er redet von Menschen, die Gott in Wahrheit dienen (8, 26), die sich von Herzen um seinen Dienst kümmern (8, 28). Vom Gehorsam in den einzelnen Geboten des Gesetzes unterscheidet Esra die Anerkennung des Gesetzes im allgemeinen. Unter den Juden wie unter den Heiden gibt es fast niemand, der die Gebote Gottes erfüllt hat, aber die Juden als Volk haben wenigstens das Gesetz als bindend anerkannt (3, 32; 5, 29). Die Sünder werden nicht nur verdammt, weil sie die Gebote nicht erfüllt haben, sondern vielmehr, weil sie das Gesetz als Ganzes geleugnet und verachtet haben.

„Sie kümmerten sich nicht um Gottes Wege,
sie verachteten sein Gesetz,
leugneten seine Bündnisse,
glaubten nicht seinen Geboten“ (7, 23 f.;
vgl. 7, 79 81; 8, 56).

Auch will Esra nicht die Beobachtung des Gesetzes um des Gesetzes willen, sondern weil er im Gesetz den heiligen Willen Gottes sieht. Die das Gesetz nicht erfüllen, sind ungehorsam und widersprechen Gott (7, 22), sie verunehren den Namen Gottes und beweisen Undankbarkeit gegen den, der ihnen das Leben bereitet hat (8, 60).

Auch die Heiden gehen verloren, weil sie das Gesetz nicht halten. Das Gesetz ist zwar an erster Stelle dem jüdischen Volke gegeben (3, 19; 5, 27; 9, 31), aber auch den Heiden ist es bekannt: „Denn Gott hat den Lebenden, sobald sie zum Leben kamen, feierlich erklärt, was sie tun sollten, um das Leben zu erwerben, und was sie halten sollten, um nicht der Strafe zu verfallen. Sie aber waren ungehorsam und widersprachen ihm, ... sie verachteten sein Gesetz“ (7, 21—24; vgl. 3, 33—36; 7, 37; 8, 12). Die meisten gehen ins Verderben, weil sie das Gesetz nicht annehmen (7, 46 f.).

Die Beobachtung des Gesetzes ist durch den bösen Keim schwierig; um ihn zu besiegen, muß der Gerechte einen schweren

Streit ausfechten (7, 92); ja das ganze Leben des Menschen ist ein Kampf, in welchem der Gerechte siegt, der Sünder besiegt wird (7, 127 f.). Außer diesen inneren Schwierigkeiten gibt es für den Gerechten auch äußere: um das Gesetz vollkommen zu halten, müssen sie stündlich Gefahren erdulden (7, 89), in Leiden bewahren sie die Bündnisse Gottes (8, 27).

Die Übertretung oder Verachtung des Gesetzes ist also der erste Grund, weshalb die Menschen verlorengehen. Außerdem gibt Esra einige besondere Sünden an, wodurch die Menschen die Gerechtigkeit und die ewige Seligkeit verlieren. So spricht er von solchen, die das Dasein Gottes leugnen (7, 23 37; 8, 58), die eitle Gedanken und ruchlose Lügen ersinnen (7, 23), die die Gottesfürchtigen hassen (7, 79), die Frommen zertreten (8, 57) und die Marter der Gerechten verspotten (9, 9). Er meint gewiß die Unzüchtigen, wenn er sagt, daß viele wie das Vieh dahinleben und schlimmer als Tiere erachtet sind (8, 29 f.).

Esra spricht oft von Glauben und Unglauben. Der Sinn dieser Worte ist nicht immer derselbe. Vom monotheistischen Glauben redet Esra nicht, weil sein Buch an die Juden gerichtet ist. Vom Glauben an die eschatologischen Wahrheiten ist wahrscheinlich die Rede 5, 29, denn dort steht „credere testamentis tuis" im Gegensatz zu „contradicere sponsionibus tuis". Glaube wird auch verwendet im ethischen Sinne von Annahme und Beobachtung des Gesetzes: „credere testamentis tuis" (3, 32), in legitimis eius fidem non habere (7, 24), testamentis Altissimi credere (7, 83). Meistens aber kommt das Wort in der Bedeutung von religiöser Hingabe an Gott vor: Das Land des Glaubens ist ohne Frucht (5, 1); die Gerechten sammeln Schätze des Glaubens (6, 5), im messianischen Reich ist der Glaube in Blüte (6, 28), nach dem Weltgericht ist der Unglaube vertilgt (7, 114), die Seligen werden Gläubige genannt (7, 131). In diesem letzteren Sinne wird Glaube zu nehmen sein, wo dieser und Werke nebeneinander gesetzt werden: „Diejenigen werden das messianische Heil schauen, die in den letzten Drangsalen haben entrinnen können um

ihrer Werke willen oder des Glaubens wegen, den sie bewahrt haben" (9, 7). „Gott wird die in Drangsal Gefallenen bewahren, wenn sie Werke haben und Glauben an den ‚Allerhöchsten und' Allmächtigen" (13, 23). In dieser Verbindung ist Glaube die gute, fromme Gesinnung gegenüber Gott, die den Werken des Gesetzes ihren religiösen Wert gibt und sie fruchtbar macht für die Ewigkeit.

Die Zahl der Gerechten und der Seligen ist sehr klein: „Jetzt erkenne ich, daß die zukünftige Welt wenigen Erquickung bringen ‚wird', vielen aber Pein" (7, 47). Fast alle, die geschaffen sind, gehen verloren (7, 48). Wie das Seltene kostbarer ist als das Häufige, so hat auch Gott seine Freude an den Wenigen, die gerettet werden, und trauert nicht über die Menge derer, die verloren gehen (7, 55—61). „Diese Welt hat der Höchste um vieler willen geschaffen, aber die zukünftige nur für wenige" (8, 1). Wie die Erde mehr Ton hervorbringt, aus dem man Geschirr macht, aber ganz wenig Staub, aus dem Gold wird, so ist auch diese Welt geordnet: „Viele sind geschaffen, wenige aber gerettet" (8, 2 f.). Wie der Samen des Landmanns nur teilweise Wurzel schlägt, so werden auch, die in der Welt gesät sind, nicht alle bewahrt bleiben (8, 41). Die Seligen sind wie eine Beere aus der ganzen Traube, ein Sproß aus dem großen Walde (9, 21).

Aus einigen Stellen des Buches würde man sogar schließen, daß nach Esras Meinung alle Menschen ohne Ausnahme verloren gehen: „Alle, die geboren sind, sind von Gottlosigkeiten ‚entstellt', voll von Sünden, mit Schuld beladen" (7, 68). Unter den Menschen gibt es niemand, der nicht gesündigt (7, 46; 8, 35). Esra selber rechnet sich unter die Verdammten (4, 12 38; 7, 64 75 117 ff.; 8, 31).

Esra ist also der Meinung, daß Gott in seinem Gerichte nach strenger Gerechtigkeit urteilen wird. Die Gerechten werden selig werden, die Sünder gehen verloren, und weil die meisten Menschen Sünder sind, gehen die meisten Menschen verloren. Welch ein schreckliches Problem diese Wahrheit für Esra ist, haben wir schon gesehen. Kann aber

die Gnade und die Barmherzigkeit Gottes, von denen Esra so rührend zu sprechen weiß, die Sünder nicht selig machen? Die ganze dritte Vision unseres Buches ist ein Ansturm gegen die Gerechtigkeit des Gerichts und ein Gebet um Gnade und Erbarmung. Sind die Menschen nicht unglücklicher als die Tiere, die von einem Gericht nichts wissen? (7, 65.) Wozu dienen die göttlichen Verheißungen, wenn die meisten Menschen verloren gehen? (7, 116—126.) Nur dann, wenn Gott sich der Sünder erbarmt, zeigt er seine Güte; die Gerechten werden ja aus eigenen Werken den Lohn bekommen (8, 31—36). Wie kann Gott den Menschen, sein Ebenbild, mit dem er doch Mitleid haben muß, mit dem Samen des Landmanns gleichstellen, von dem der größte Teil verloren geht? (8, 42—45.) Das Gebet Esras ist jedoch umsonst, Gottes Gerechtigkeit bleibt unerbittlich. Das Gesetz wird von den Sündern übertreten und fordert die gerechte Strafe (7, 20). Sie wußten, was sie zu tun hatten, um das ewige Leben zu erwerben (7, 21). Gott kümmert sich nicht um die Menge derer, die verloren gehen (7, 61; 8, 38). Nicht Gott hat gewollt, daß die Menschen verdammt werden (8, 60). Das Gericht ist und bleibt die „inclementia magna“ (8, 18) (arm.).

Kabisch und Box haben zu beweisen gesucht, daß mit der kleinen Zahl der Seligen die Juden, mit der großen Menge der Verdammten die Heiden gemeint seien. Nach diesen Autoren ist die Theorie des Verfassers der sog. Salathiel-Apokalypse folgende: Alle Menschen, Juden und Heiden, haben ein böses Herz und alle ohne Ausnahme übertreten das Gesetz Gottes. Der Maßstab aber, nach dem die Menschen gerichtet werden, ist nicht die Erfüllung oder Übertretung des Gesetzes, sondern die Annahme oder Verwerfung desselben. Obwohl auch die Juden das Gesetz übertreten, so haben sie es wenigstens als bindend anerkannt; die Heiden aber haben nicht nur die Gebote des Gesetzes übertreten, sie haben das ganze Gesetz verachtet und geleugnet.

Mit dieser Theorie steht die ganze sog. Salathiel-Apokalypse in offensichtlichem Widerspruche. Nur diejenigen, die gute

Werke haben, werden selig (7, 77; 8, 33). „Gott hat den Lebenden, sobald sie zum Leben kamen, feierlich erklärt, was sie tun sollten, um das Leben zu erwerben, und was sie halten sollten, um nicht der Strafe zu verfallen“ (lat.: quid facientes viverent et quid observantes non punirentur) (7, 21). Nicht die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volke macht gerecht und selig, sondern jeder Mensch trägt seine eigene Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit (7, 105). Auch unter den Juden gehen viele verloren, und, obwohl der Verfasser auch mit den Heiden Mitleid hat, so ist es doch an erster Stelle das ewige Verderben seiner Volksgenossen, das ihn schmerzt (8, 15 45). Ausdrücklich sagt er (9, 36): „Wir (d. h. die Juden), die das Gesetz empfangen, müssen unserer Sünden wegen verloren gehen.“ Wenn er bittet, daß Gott sich des Volkes Israel der wenigen Gerechten willen erbarmen möge, wird ihm die Erfüllung dieses Gebetes abgeschlagen (8, 38).

Wohl darf man annehmen, daß die kleine Zahl der Seligen nach Esras Überzeugung hauptsächlich dem jüdischen Volke angehört. Für Esra und seine Brüder ist ja das Paradies eröffnet (8, 52). Zwar nimmt er die Möglichkeit an, daß auch einzelne unter den Heiden gerettet werden (3, 36); aber im großen und ganzen sind die Heiden ausgeschlossen. In diesem Sinne kann man auch jene Aussagen Esras verstehen, in denen er davon spricht, daß der zukünftige Äon Israel gehört (7, 11). Hieraus ersehen wir, daß der Universalismus Esras mehr Schein als Wirklichkeit ist. Prinzipiell ist er zwar Universalist: Alle Menschen, Heiden und Juden, können selig werden, weil nicht die Volkszugehörigkeit, sondern die eigenen Taten eines jeden Menschen selig machen oder verdammen. Weil er aber annimmt, daß das jüdische Gesetz auch die Heiden bindet, sind de facto die Heiden, vielleicht außer einigen wenigen, von der Seligkeit ausgeschlossen[1].

[1] Volz (S. 78) glaubt, daß Esra drei Klassen von Menschen annimmt: die Gerechten, die durch eigenes Verdienst gerecht sind, die offenkundigen Bösen und die Mittelmäßigen, die in Zagen vor dem Gericht sind. Diese Mittelmäßigen sind nach Volz die „wir“, von denen Esra so oft redet und

An dieser Stelle verdient noch Erwähnung eine Aussage Esras über die Versiegelung der Gerechten.

Esra spricht 6, 5 von der Versiegelung derjenigen, die Schätze des Glaubens sammeln. Daß Gott den Frommen sein Siegel aufprägt, bedeutet hier, daß sie unter Gottes besonderem Schutze stehen und für die ewige Seligkeit bewahrt bleiben. Vorbildlich scheint hier Ez 9, 4 zu sein: „Und (Jahve) sprach zu ihm (zum Engel): ‚Gehe umher inmitten der Stadt, inmitten Jerusalems, und mache ein Zeichen auf die Stirnen der Männer, die klagen und seufzen über alle die Greuel, die darin getan werden.'" Etwas Ähnliches findet man bei Isaias (44, 5): „Und jener schreibt auf seine Hand: Jahves eigen." Man vergleiche auch das Kainszeichen (Gn 4, 15) und das Blut des Lammes an den Türpfosten der Juden (Ex 12, 23). Besonders in der Johannes-Apokalypse spielt die Versiegelung eine große Rolle. Da werden nicht nur die Gerechten (7, 3 ff.; 9, 4; 14, 1; 22, 4), sondern auch die Anhänger des Tieres versiegelt (13, 16 f.; 14, 9; 16, 2; 19, 20; 20, 4; vgl. 2 Kor 1, 22; Eph 1, 13; 4, 30). So sagt auch der Verfasser der Salomonischen Psalmen (15, 6): „Denn die Frommen tragen Gottes Zeichen an sich, das sie rettet", und V. 9: „Wie von kriegskundigen Feinden werden sie (die Gottlosen) erfaßt, denn das Zeichen des Verderbens ist auf ihrer Stirn." Den ganzen Inhalt der Aussage Esras über die Versiegelung der Gerechten begreift man erst, wenn man sie vergleicht mit Rosch haschschana 16[b] (Weber 290 f.). Diese Stelle lehrt, daß am Neujahrstage drei Bücher geöffnet werden; im ersten sind die vollendeten Gerechten, im zweiten die vollendeten Gottlosen, im dritten die Mittelmäßigen verzeichnet. An diesem Tage werden die vollendeten Gerechten zum Leben, die vollendeten Frevler zum Tode versiegelt. Sind die vollkommenen Gerechten einmal am Neujahrstage versiegelt,

---

die er von den Gerechten unterscheidet. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß Esra die Menschen nur in zwei Klassen teilt: Gerechte und Sünder; denn er spricht niemals von einem besondern Los der Mittelmäßigen; er behauptet nur, daß es viele Menschen gibt, die nicht wissen, ob sie gerecht oder ungerecht sind.

dann können sie nicht mehr verloren gehen; sie sind fürs ewige Leben versiegelt. Der Frevler jedoch hat noch Zeit zur Buße, während der gewöhnliche Gerechte durch seine Sünden noch des ewigen Lebens verlustig gehen kann. Wenn Esra also 6, 5 die Versiegelung der Gerechten an den Anfang der Schöpfung stellt, scheint er für die vollendeten Gerechten, wie Abraham, Isaak, Jakob, Moses usw., eine Art Prädestination anzunehmen.

Sechstes Kapitel.

Das Paradies.

Mit großer Vorliebe schildern die meisten Apokalyptiker das äußere, sinnliche Glück der Heilsgenossen, die wunderbare Fruchtbarkeit des Heilsbodens (Hen 10, 16 ff. Bar 29), die köstlichen Speisen (Bar 29, 8; Kap. 73—74. Sib. prooem. 86 f.; III, 744 f.; V, 282), den Kinderreichtum (Hen 10, 17), die Gesundheit (Bar 29, 7. Sib. III, 369), das lange Leben (Jub. 23, 27), den großen Reichtum der Heilsbürger (Sib. III, 783; IV, 145. Bar 74, 1).

Diese irdischen Güter und rein sinnlichen Genüsse haben für das tiefe Gemüt Esras ihre Anziehungskraft verloren. Wie wir sahen, betont er besonders die sittliche Seite des irdischen Messiasreiches: Das Herz der Erdenbewohner wird verwandelt werden (6, 26); von seinen Heilsgütern sagt er nur ganz im allgemeinen: Der Messias wird ihnen viele Wunder zeigen (13, 50), er wird ihnen Freude geben (7, 28; 12, 34). Auch die Freuden und Martern der abgeschiedenen Seelen sind ganz geistiger Art (7, 81 ff.).

Mehr noch wird der selige Zustand der Gerechten nach dem Weltgericht von Esra in die Transzendenz verlegt. Dort fehlen natürlich die sinnlichen, materiellen Züge völlig. Esra weiß ja, daß die Welt der Seligen von ganz anderer Natur ist als die jetzige, etwas für den sinnlichen Menschen völlig Neues und Unbekanntes. Darum wagt er von dieser ewigen, unvergänglichen Welt fast nur Negatives zu sagen, oder er verwendet ganz allgemeine Ausdrücke wie Herrlichkeit, Heimat, Erquickung, Erbteil, Heil, Leben; von den Seligen

sagt er, daß sie gerettet werden, übrigbleiben, heimkehren, erlöst werden usw. So hat man auch, wenn er vom Paradies, von der Stadt, vom Lebensbaum redet, darin nur bildliche Ausdrücke für die ewige Seligkeit zu sehen.

Mit Begeisterung redet Esra von der Glückseligkeit der Gerechten. Alle irdischen Leiden und Schmerzen bestehen nicht mehr für sie: In diesem Äon waren die Wege schmal und traurig, die Wege des großen Äons sind breit und sicher (7, 12 f.).

„Die Krankheit ist getilgt,
‚der Tod' verborgen,
der Hades entflohen,
die Vergänglichkeit vergessen,
die Schmerzen vorüber" (8, 53 f.).

Wenn der Engel Esra seine künftige Entrückung ankündigt, spricht er zu ihm:

„Du selber entsage dem vergänglichen Leben,
laß fahren die sterblichen Sorgen;
wirf ab die Bürde der Menschlichkeit,
zieh aus die schwache Natur,
laß die quälenden Fragen beiseite
und eile, hinüber zu wandern aus dieser Zeitlichkeit!"
(14, 13 f.).

Die Seligen sind von der Enge und den vielen Mühsalen erlöst (7, 96).

Auch die moralischen Übel dieser Welt werden bei den Seligen nicht mehr gefunden. „In der ewigen Welt ist
die Verderbnis vorüber,
die Zuchtlosigkeit ausgetrieben,
der Unglaube getilgt,
die Gerechtigkeit erwachsen
und die Wahrheit entsprossen" (7, 113 f.).

Nicht nur die Sünden verschwinden, sondern der Keim der Sünden selber wird versiegelt (8, 53).

Wie unendlich groß der Unterschied zwischen dieser und jener Welt in sittlicher Hinsicht ist, lehrt uns Esra 4, 27 ff.

Die beiden Äonen vergleicht er mit zwei Äckern; in den einen (in den jetzigen Äon) ist das Böse gesät, in den andern (in den zukünftigen Äon) wird das Gute gesät werden. Und der Engel fügt hinzu: „Ermiß also selber: wenn schon ein Körnchen bösen Samens (der im Anfang in Adams Herz gesäte böse Keim) solche Frucht der Sünde getragen hat —, wenn einst Ähren ‚des Guten' gesät werden ohne Zahl, welche große Ernte werden die geben!"

Für die ewige Seligkeit gebraucht Esra die Ausdrücke Licht und Leben. Wenn die alten Propheten vom Leben als Lohn der Gerechtigkeit und vom Tod als Strafe der Ungerechtigkeit redeten, dann war zwar an erster Stelle das gegenwärtige, irdische Leben, welches den Gerechten erhalten wird, und der leibliche Tod, durch welchen die Sünder vorzeitig weggerafft werden, gemeint, aber die Begriffe ragten schon damals über die unmittelbare Gegenwart hinaus. Leben war der Besitz der göttlichen Heilsgüter im allgemeinen, Tod der Ausschluß von denselben. Besonders aber im Spätjudentum ist „Leben" ein eschatologischer Terminus geworden. Das ewige Leben (חַיֵּי עוֹלָם) ist der zusammenfassende Ausdruck für die transzendenten Heilsgüter. Gott hat den Lebenden feierlich erklärt, was sie tun sollten, um das Leben zu erwerben (7, 21). Das böse Herz führt ferne vom Leben (7, 48). Der böse Sinn verführt vom Leben zum Tode (7, 92). Schon Moses sagte zum Volke: „Wähle dir das Leben, daß du Leben habest" (7, 129). „Herr, gib Samen in unser Herz und unserer Vernunft Pflege, daß Frucht erwachse, damit zum Leben gelangen alle Sterblichen" (8, 6). Am Ende werden die Schätze des Lebens offenbar (8, 54). Die Väter empfingen das Gesetz des Lebens (14, 30). Nach dem Tode gelangen die Gerechten zum neuen Leben (14, 35). Einmal gebraucht Esra den Terminus: das ewige Leben (14, 22).

Ein anderes Bild für die ewige Seligkeit ist die Herrlichkeit (כָּבוֹד, יְקָרָא, δόξα, gloria)[1]. Die Herrlichkeit ist

[1] Mit dem Begriff der göttlichen Herrlichkeit ist der der göttlichen „Schechina" enge verbunden. Die „Schechina" ist die ursprünglich im

ursprünglich nur ein Attribut Gottes. Sie ist der wunderbare Lichtglanz, der von Gott ausgeht und ihn wie ein Kleid umhüllt. Anstatt des Gottesnamens verwendet Esra oft die Umschreibung: die Herrlichkeit Gottes (3, 19; 7, 78 87 91; 8, 21 30). Dieser Lichtglanz Gottes ist überirdisch, von ganz anderer Natur als das Licht dieser Welt; er ist ewig wie Gott, denn am ersten Schöpfungstage, bevor die Sonne und der Mond wurden, befahl Gott, einen Strahl dieses Lichtes aus seinen Kammern zu holen, damit die Werke Gottes sichtbar würden (6, 40). Diese Herrlichkeit Gottes teilt sich mit an die Personen und Dinge, die zu Gott in naher Beziehung stehen. Das Gesetz hat auch seine Herrlichkeit (9, 37). Das neue Jerusalem der Heilszeit erscheint Esra in strahlendem Glanze und wundervoller Herrlichkeit (10, 50); der Lichtglanz, der plötzlich vom Angesichte des Weibes ausgeht, offenbart ihr überirdisches Wesen (10, 25). Diese Herrlichkeit Gottes umstrahlt auch die Seligen. Die Herrlichkeit des Höchsten beschirmt sie (7, 122). Ihr Antlitz wird leuchten wie die Sonne, und sie werden dem Sternenlichte gleichen (7, 97)[1]. Ihr Antlitz wird heller strahlen als Sonnenglanz (7, 125). Beim Endgericht, wenn Sonne, Mond und Sterne schon verblichen sind, wird allein der Glanz der Herrlichkeit des Höchsten noch bestehen (7, 42). Herrlichkeit und Seligkeit, glorificari und salvari werden Wechselbegriffe (7, 95; 8, 51; 9, 31).

Der Wohnort, wo die Seligen ihr ewiges Glück genießen werden, ist das Paradies. Man kann sich jetzt fragen: Ist

---

Himmel verborgene Herrlichkeit Gottes, welche sich auf die Erde herabläßt und hier das sichtbare Zeichen der göttlichen Gegenwart und Wirksamkeit bildet (Weber 185).

[1] Aus diesem Vergleich der Seligen mit den Sternen des Himmels schließt Gunkel (zu Esr 7, 97), daß der Auferstehungsglaube stammt „aus einer Religion, deren Götter Sterne waren, und in der das Ideal der Gläubigen war, der Sterblichkeit der Menschenkinder entrückt und zu unsterblichen Göttern, zu ewigen Sternen zu werden". Lagrange (Le Messianisme 129), der diese Behauptung Gunkels verwirft, meint seinerseits: „Mais du moins, c'est un indice que la résurrection a été conçue comme le passage du monde sublunaire au monde céleste, et cela dans des textes très anciens."

dieses Paradies der Seligen ein irdischer Garten, wenn auch von wunderbarer Pracht wie in den Henochbüchern, oder haben wir hier nur einen bildlichen Ausdruck für den himmlischen Wohnort der Seligen?

Über das Paradies hat Esra in seinem Buche verschiedene Traditionen aufgenommen. Nach 6, 42 ff. ist das Paradies ein irdischer Garten, am dritten Schöpfungstage, dem Tage der Pflanzen, von Gott erschaffen: „Am dritten Tage gabst du den Wassern Befehl, sich am siebenten Teile der Erde zu sammeln; sechs Siebentel aber legtest du trocken und bestimmtest sie, daß ein Teil davon vor dir bebaut werden sollte, der von Gott selbst besät und bepflanzt war. Kaum war ‚aber' dein Wort ergangen, so geschah das Werk alsobald: Da entsprossen plötzlich

Früchte in unendlicher Menge,
tausendfach verschieden an süßem Geschmack,
Blumen in mannigfaltigen Farben,
‚Bäume von verschiedenartigstem Wuchs'
und Würzkräuter mit wunderbarem Duft."

Wie unendlich anziehend dieser Garten auch sein mag, er ist und bleibt irdisch. So auch 9, 19, wo gesagt wird, daß Gott die Menschen in dieser Welt an einen ewigen Tisch, auf eine geheimnisvolle Weide gesetzt hat, und 6, 2 f., wo von den Grundlagen des Paradieses und der Schönheit seiner Blumen die Rede ist.

Einer ganz andern Tradition begegnen wir 3, 6, wonach das Paradies Adams von Gott gepflanzt war, ehe die Erde ward. Hier ist also das Paradies von der Erde getrennt, himmlisch und präexistent gefaßt. Dies letztere wird auch vorausgesetzt (4, 7 f.), wo Himmel und Paradies nebeneinander genannt werden und gesagt wird, daß der Weg nach dem Paradies unbekannt ist und niemand es gesehen hat.

Das Paradies der Seligen ist jetzt schon vorhanden; wie es Adam verschlossen wurde, so wird es den Seligen eröffnet werden (8, 52). Beim Weltgericht erscheint es zugleich mit der Gehenna, kommt also aus der Transzendenz.

„Dann erscheint die Grube der Pein
und gegenüber der Ort der Erquickung;
der Ofen der Gehenna wird offenbar
und gegenüber das Paradies der Seligkeit“ (7, 36).

Auch von den wunderbaren Früchten des Paradieses und ihrer übernatürlichen Kraft redet Esra. Für den Seligen ist der Lebensbaum gepflanzt (8, 52); hierzu vergleiche man Hen 24, 4 bis 25, 5, wonach die Früchte des wunderbaren Baumes den Gerechten ein sehr langes Leben verleihen und ihr Duft die Gebeine erfüllt. Die Früchte des Paradieses bleiben ewig und verleihen Sättigung und Heilung (7, 123). Die Wege des großen Äons tragen die Früchte des Lebens (7, 13).

Wie in der ganzen spätjüdischen Literatur, ist die Vorstellung des Paradieses bei Esra schwankend. Das Paradies Adams ist zum eschatologischen Heilsort geworden, nicht nur weil seine Pracht und Fruchtbarkeit (Gn 2, 8 ff.) es zur ewig heiteren Au den Seligen geeignet erscheinen läßt, sondern auch, weil man es für passend fand, daß die glückliche Heimat der ersten Menschen auch zu der der Seligen würde.

Nachdem man einmal im Paradies die eschatologische Heilsstätte sah, wechselt mit dem Zukunftsbilde der spätjüdischen Eschatologie auch die Vorstellung vom Paradies. Einige Apokalyptiker suchen das Paradies auf der Erde (Hen 60, 23; 77, 3. Abr 21. Esr 6, 42 ff.); andere zwischen Himmel und Erde (wie sl. Hen 8, 5 f.); noch andere im Himmel (Bar 51, 11. Hen 61, 12. Esr 7, 36; 8, 52). Bisweilen ist es vor der Welt erschaffen (Esr 3, 6) und eins der sieben vorweltlichen Dinge (b. pes. 54^a; ned. 39^b), bisweilen am dritten Schöpfungstage (Jub. 2, 7. Esr 6, 42; vgl. 6, 2).

Unser Verfasser scheint also zwei Paradiese anzunehmen, den irdischen, am dritten Schöpfungstage geschaffenen Lustgarten, und den himmlischen, vor der Welt entstandenen Wohnort der Seligen; er hat aber diese beiden Traditionen nicht genau auseinandergehalten. Ohne Zweifel hat Esra mit dem himmlischen Paradies nicht mehr die plastische Vorstellung eines wirklichen, wenn auch wunderbaren, Gartens verbunden;

Paradies, Lebensbaum, Früchte des Paradieses, dies alles ist ihm bloßes Bild des transzendenten Heilsortes geworden. Das erhellt deutlich aus 8, 52 ff.: „Für euch ist

das Paradies eröffnet,
der Lebensbaum gepflanzt;
der zukünftige Äon gerüstet,
die Seligkeit vorher bestimmt;
die Stadt erbaut,
die Heimat auserwählt;
die guten Werke geschaffen,
die Weisheit bereitet;
der Keim vor euch versiegelt,
die Krankheit vor euch getilgt;
‚der Tod' verborgen,
der Hades entflohen;
die Vergänglichkeit vergessen,
die Schmerzen vorüber;

aber des Lebens Schätze sind euch am Ende offenbar."

Es ist ganz deutlich, daß an dieser Stelle die verschiedenen Ausdrücke: Paradies, Lebensbaum, zukünftiger Äon, Seligkeit, Stadt, Heimat gleiches besagen und Bilder des ewigen, transzendenten Heilsortes sind. Zu beachten ist, daß hier die himmlische Heilsstätte auch als die Stadt, d. h. als das himmlische Jerusalem, bezeichnet wird. Jerusalem, das 7, 26; 10, 27 ff.; 13, 36 als eine wirkliche Stadt in der nationalen Vorperiode erscheint, ist hier die allgemeinmenschliche und transzendente Wohnung der Seligen.

Der Himmel wird bei Esra niemals als Wohnort der Seligen erwähnt. Daß aber Paradies und Himmel für ihn sehr nahe verwandt sind, ist deutlich aus 4, 8, wo Paradies und Himmel nebeneinandergestellt werden. Gott und die Engel, bei denen die Gerechten doch wohl gedacht werden müssen, sind auch im Himmel (8, 20 f.; 4, 21; 5, 38)[1].

[1] Nach rabbinischer Lehre gibt es über der Erde einen siebenfachen Himmel, deren oberster „Araboth" heißt. Dieser oberste Himmel ist unterschieden in drei „Mechizoth", deren Verhältnis zueinander das von

Die Seligkeit der Gerechten dauert ewig. Beim Weltuntergang vergeht die Vergänglichkeit selber (7, 31). Die Gerechten sind der Vergänglichkeit entflohen und sollen leben in seliger Unsterblichkeit (7, 96). Sie sind nicht mehr vergänglich (7, 97). Niemand kann denjenigen stürzen, der im Gerichte obgesiegt hat (7, 115). Den Gerechten ist die Ewigkeit versprochen (7, 119). Sie haben eine unwandelbare Hoffnung (7, 120). Tod, Hades, Vergänglichkeit bestehen nicht mehr für sie (8, 53). Sie erben die ewige Herrlichkeit (9, 31), das ewige Leben (14, 22).

Siebentes Kapitel.

Die Gehenna.

In der national-irdischen Zukunftserwartung besteht das Gericht einfach darin, daß die bösen Elemente dieser Welt durch Vernichtung beseitigt werden. Diese Vernichtung hat zwar Strafcharakter und es gibt Apokalyptiker, die sich in plastischer Vorstellung dieser Vernichtung ergehen; in erster Linie hat sie aber den Zweck, die Wege für das Kommen des Gottesreiches zu ebnen. Wenn die gottesfeindlichen Elemente dieser Welt einmal beseitigt und vernichtet sind, können die Gerechten in ungestörtem Frieden die Güter der Heilszeit genießen. Bisweilen hat man nicht einmal die Vernichtung der Feinde gefordert, sondern sich mit ihrer Unterwerfung unter die jüdische Herrschaft begnügt, z. B. Hen 90, 30; Bar 72, 4 f.; Sib. III, 350 ff. 652 ff. Wenn das Gericht nicht über die Einzelmenschen, sondern über die Nationen gehalten wird, dann ist der natürliche Ausgang des Gerichts die Vernichtung der feindlichen Völker oder ihre Unterwerfung, und dieser Vernichtung oder Unterwerfung steht die ewige Herrschaft des Gottesvolkes gegenüber.

Anders ist es in der individuell-transzendenten Eschatologie. Da werden nicht mehr die Völker, sondern die Individuen

konzentrischen Kreisen ist. Der innerste dieser Mechizoth ist die Wohnung Gottes, die beiden andern sind für die Gerechten und die Engel. Die Mechiza Gottes ist durch einen Vorhang „Pargod" von den andern getrennt (Weber 162 f.).

gerichtet, die Taten der einzelnen Menschen werden geprüft. Weil hier das sittliche Moment mehr in den Vordergrund tritt, genügt die Vernichtung nicht mehr; die Sünden der Menschen rufen nach einer positiven Strafe. Dem ewigen Lohne der Gerechten steht die ewige Strafe der Verdammten gegenüber.

Jedoch auch hier, wie in der ganzen spätjüdischen Eschatologie, sind die Ideen noch schwankend. Während man in der nationalen Eschatologie bald von einer Vernichtung, bald von einer Verdammung der Feinde redet, kommt in der individuellen Eschatologie auch die Vernichtung öfters vor; nicht selten sogar werden in ihr Vernichtung und Verdammung, obwohl sie einander ausschließen, miteinander verbunden (vgl. Volz 275).

Auch Esra nimmt vor dem messianischen Reiche ein Vernichtungsgericht an: nach 6, 25; 7, 27; 9, 7 werden die letzten Drangsale die bösen Menschen vernichten, nach 12, 3 33 vernichtet der Messias das römische Weltreich, nach 13, 11 49 die gegen ihn heranstürmenden Völker. An zwei Stellen jedoch verbindet Esra mit diesem messianischen Vernichtungsgerichte die Verdammung. Nach 9, 7 ff. werden nur diejenigen, die Werke und Glauben haben, aus den letzten Drangsalen errettet werden, alle andern werden umkommen. Unmittelbar darauf läßt der Apokalyptiker folgen: „Dann lernen Ehrfurcht, die jetzt meine Wege mißachtet; dann weilen sie selber in den Martern, die sie verachtet und verspottet haben. Denn alle, die mich im Leben nicht erkannt, als sie noch Wohltaten von mir empfingen, die mein Gesetz verschmäht, als sie noch die Freiheit hatten, die die Tür der Buße, die ihnen damals noch offen stand, nicht bedacht, sondern verschmäht, die sollen nach dem Tode zur Erkenntnis kommen."

Die zweite Stelle, auf die Volz (S. 275) aufmerksam macht, ist 13, 37 f.: Bevor der Messias die gegen ihn heranstürmenden Völker vernichtet, führt er ihnen ihre künftigen Qualen vor Augen.

Nach dem Weltgericht aber, so lehrt Esra, werden die Sünder nicht vernichtet, sondern fristen weiter ihr Dasein im

Zustande der Verdammung. Das geht deutlich hervor aus den Stellen, in denen von der Pein, die die Sünder nach dem Weltgericht leiden müssen, gesprochen wird. Die Ausdrücke sind verschieden: in der lateinischen Übersetzung heißt es: tormentum (7, 36 38 47), cruciamenta (7, 66 84 86; 9, 9), cruciatus (8, 59), cruciari (7, 72 75 76; 9, 13), pati (7, 126 128). Bei diesen Ausdrücken ist vor allem an leibliche Pein zu denken, in erster Linie an die des Feuers. Die Gehenna ist ja ein Ofen (furnus, clibanus) (7, 36), und der Richter spricht zu den Verdammten: „Schaut nun hinüber und herüber; hier Seligkeit und Erquickung, dort Feuer und Pein!“ (7, 38.) Unter den leiblichen Schmerzen der Verdammten wird weiter auch der Durst genannt (8, 59). Das Aussehen der Verdammten ist abscheulich[1], ein Bild ihrer inneren Verdorbenheit: ihre Gesichter sind schwärzer als die Nacht (7, 125)[2].

Unter diesen „tormenta“ und „cruciamenta“ werden aber nicht nur leibliche, sondern auch seelische Qualen zu verstehen

[1] Baruch (51, 1—3) beschreibt ausführlich das Aussehen der Seligen und Verdammten: „Und nachdem der festgesetzte Tag vorübergegangen ist, alsdann wird sich hernach ‚das Aussehen‘ derer, die sich verschulden, verwandeln und auch die herrliche Erscheinung derer, die recht handeln. Denn das Aussehen derer, die jetzt gottlos handeln, wird schlimmer gestaltet, als es ist, wie sie (auch) Pein erdulden müssen. Auch die herrliche Erscheinung derer, die jetzt auf Grund meines Gesetzes gerecht gehandelt haben, die Einsicht in ihrem Leben hatten, und die die Wurzel der Weisheit in ihr Herz eingepflanzt hatten, — deren Glanz wird alsdann in verschiedener Gestalt erstrahlen, und das Aussehen ihrer Angesichter wird sich verwandeln in ihre leuchtende Schönheit, so daß sie annehmen und empfangen können die unsterbliche Welt, die ihnen alsdann verheißen ist.“

[2] Die Finsternis wird nicht nur als körperliche, sondern auch als geistige Strafe der Verdammten gefaßt; sie ist das Gegenstück des herrlichen Lichtes, in dem die Seligen wohnen. So sagt Henoch (108, 14): „Sie werden sehen, wie die in Finsternis Geborenen in die Finsternis geworfen werden, während die Gerechten glänzen“; vgl. Hen 46, 6; 63, 6; 92, 5; Jub. 7, 29; Ps Sal. 14, 9; 15, 10. Es heißt Henoch (62, 10): „Finsternis wird man auf ihr Angesicht häufen.“ Licht und Finsternis haben auch bei Esra eine ethische Bedeutung, z. B.:

„Denn die Welt liegt in Finsternis,
ihre Bewohner sind ohne Licht“ (14, 20).

sein, denn die seelischen Qualen der abgeschiedenen Sünder im Zwischenzustande (7, 81—87) werden wohl in noch höherem Maße die endgültig Verdammten peinigen (Volz 283). Besonders auf einen Mann mit dem feinen religiösen Gefühl eines Esra übte gewiß die seelische Folterung der Verdammten einen tieferen Eindruck aus als ihre leiblichen Schmerzen.

Obwohl Esra also nicht die Vernichtung, sondern die Verdammung der Sünder lehrt, setzt er diese Verdammung doch der Vernichtung gleich. In einer ergreifenden Klage über das traurige Los so vieler Menschen, die verloren gehen, sagt Esra zu Gott: „Wenn du aber, was unter so vielen Mühen gebildet ist (den Menschen), durch deinen Befehl mit einem raschen Worte zunichte machst (lat.: perdideris), wozu ist es dann überhaupt entstanden?“ (8, 14.) Die aus der national-irdischen Eschatologie übernommene Idee der Vernichtung ist sehr geeignet, die Ohnmacht der Verdammten und ihre Hoffnungslosigkeit auszudrücken. Die Formeln Esras sind nach dem lateinischen Text: perire (7, 17 20 61 64; 8, 55; 9, 14 22 33 36), perditio (7, 131; 8, 38; 10, 10), perdere, perdi (8, 14 29 60), corruptio (7, 48), exterminium (10, 10). Vielleicht hat man in 7, 61 noch eine Spur der Vernichtung durch Feuer:

(Die Sünder) „sind dem Dampfe vergleichbar,
dem Feuer ‚ähnlich‘,
wie Rauch geachtet:
sie haben gebrannt, geglüht, sind erloschen“.

Wie die Seligkeit als Leben aufgefaßt wird, so ist der Zustand der Verdammnis dem Tode gleich. Das böse Herz weist dem Menschen die Wege des Todes (7, 48). Weil die Sünden das ewige Verderben zur Folge haben, werden sie Werke des Todes genannt (7, 119; 8, 31). Der böse Keim verführt vom Leben zum Tode (7, 92). Die Sünder bereiten sich den Tod (8, 38).

Die Apokalyptiker lehren in der Regel die ewige Dauer der Verdammnis. Unter den Talmudisten vertritt die Schule Schammais die Anschauung, daß die mittelmäßigen Sünder nach einiger Zeit wieder befreit werden, die Schule Hillels ist

noch milder gegenüber den Mittelmäßigen und behauptet nur für die großen Sünder eine ewige Verdammnis; die weniger schweren werden nach einer zeitweiligen Verdammnis vernichtet (Volz 287 f.). Esra lehrt, daß die Verdammten nimmer selig werden können: sie werden die Weite nicht sehen (7, 18). Sie kommen niemals ins Paradies (7, 124). Die Zeit zur Buße ist dann vorüber (7, 82; 9, 12). Auch eine schließliche Vernichtung der Verdammten nimmt Esra nicht an. Beim Weltgericht geht alles in seinen endgültigen Zustand ein; denn, so heißt es bündig: das Ende ist da. Die Fürbitte der Menschen hilft nicht mehr und auch Gottes Mitleid ist verschwunden, nur das Gericht Gottes wird bleiben (7, 33 113). Weil gerade das Problem der Verdammnis so vieler Menschen ihn so sehr quält, würde Esra gewiß die zeitweilige Dauer dieses Zustandes als eine Lösung vorgebracht haben, wenn er sie angenommen hätte.

Über den Ort der Verdammnis sagt Esra wenig. Als Namen dieses Ortes findet man (7, 36) die bei den Rabbinen allgemein übliche Bezeichnung: Gehenna (גֵּיהִנֹּם oder גֵּהִנֹּם). Dieser Name kommt vom Tale Hinnom, südlich von Jerusalem, in welchem die Israeliten in der Königszeit dem Feuergotte Moloch opferten, und das dadurch ein Ort höchster Verworfenheit und allgemeinen Grausens geworden war[1]. In der Tat stellte man sich den Strafort der Verdammten als ein Tal vor. Esra spricht von der „Grube der Pein" (sinus tormentorum) (7, 36). Weil die Verdammten dort durch das Feuer gepeinigt werden, wird er einem Ofen verglichen (clibanus Gehennae) (7, 36). Dieser Ort ist nach rabbinischer Lehre präexistent und eins der sieben Dinge, die vor der Welt erschaffen sind. Wenn Esra sagt, daß Gott, ehe er die Welt schuf, das Gericht

[1] Im Buch Henoch (Kap. 26—27) finden wir die Erwartung, daß in diesem Tale alle Gottlosen versammelt werden, damit sie gerichtet werden. Der Name „Gehinnom" wird nicht genannt; weil es aber ganz deutlich beschrieben wird als das Tal zwischen Sion und Ölberg, ist es also noch das eigentliche Tal bei Jerusalem, nicht der unterirdische Strafort, wie bei Esra. Über dieses Tal vergleiche man Jer 32, 34—35; 7, 31 ff.; 19, 5 ff.

und was zum Gericht gehört, bereitet hat (7, 70), wird er darunter sowohl das Paradies als auch die Gehenna verstanden haben. Jedenfalls braucht sie beim Weltgericht nur zu erscheinen (7, 36).

Wo sich der Strafort befindet, sagt Esra nicht. Daß beim Weltgericht Paradies und Gehenna einander gegenübergestellt werden, geschieht nur deshalb, damit durch den Vergleich beider die Verdammten die Schwere ihrer Strafe, die Frommen die Größe ihres Lohnes besser begreifen. Die eigentliche Lage der Gehenna ist hiermit nicht angedeutet. Wahrscheinlich verlegt er sie, wie fast allgemein die spätjüdische Literatur, in die Tiefen der Erde, wo auch die Scheol sich befindet. Vgl. 3, 18, wo er von den „abyssi" redet. Nach 5, 8 bricht in den letzten Zeiten Feuer aus dem Abgrunde hervor. Nur das slavische Henochbuch (Kap. 10) sieht die Hölle im dritten Himmel.

Stellenregister.

(Die Ziffern geben Kapitel, Vers und die Seite an.)

Gn 1, 2: 125. 1, 21: 88. 2, 7: 125. 2, 8 ff.: 186. 4, 15: 180. 5, 24: 71 88. 6, 5: 172. 8, 21: 172. 8, 22: 165. 15, 15: 155. 15, 13: 83. 16, 1 ff.: 99. 25, 8: 155. 49, 9: 114.
Ex 12, 23: 180. 15, 16: 67.
Nm 23, 24: 114. 24, 9: 114.
Dt 28, 49: 111 112 132. 28, 49 ff.: 111. 29, 27: 139. 31, 16: 155. 32, 22: 134.
Jos 3, 15 f.: 139.
1 Sm 1, 11 ff.: 99. 1, 23: 112. 2, 1 ff.: 99. 25, 37: 67.
2 Sm 1, 23: 114. 2, 11: 71. 17, 10: 114.
2 Kg 2, 11: 81. 4, 8—37: 99. 4, 14 ff.: 99.
1 Par 12, 8: 114.
Esdr 3, 2: 13. 5, 2: 13.
Neh 12, 1: 13.
Tob 3, 8 ff.: 97 99. 7, 17 ff.: 97 99. 13, 21 f.: 91.
Jdt 5, 51: 131.
Est 14, 13: 114.
Job 3, 8: 88. 9, 26: 112. 10, 21 f.: 156. 38, 17: 156. 39, 27 f.: 112. 39, 30: 112. 40, 25 ff.: 88.
Ps 2, 6: 132. 2, 7: 136. 17, 8: 131. 50, 10: 88. 67, 9: 131. 73, 12: 144. 74, 12 ff.: 88. 90, 15: 82. 97, 7 f.: 131. 103, 32: 131. 142, 3: 156.
Spr 8, 23—29: 165. 28, 1: 114. 30, 17: 112. 30, 30: 114.
Eccle 3, 11: 144.
Weish 9, 15: 27.
Sir 16, 18 f.: 131. 21, 12: 28. 28, 27: 114. 68, 10 f.: 71. 68, 11: 72.
Is 2, 2 ff.: 131. 2, 11 ff.: 131. 4, 2: 86. 5, 26—29: 111. 5, 29: 111 114. 10, 5 f.: 111. 10, 20: 86. 10, 20 ff.: 86. 11, 4: 133. 11, 12 f.: 139. 12, 6: 90. 13, 10: 65. 14, 5 f.: 111. 14, 7 f.: 111. 14, 12 f.: 111. 14, 13: 111. 16, 6: 111. 19, 2: 64. 23, 8 f.: 111. 24, 23: 65. 25, 1: 130. 27, 1: 88 111 113. 27, 13: 70 28, 5: 86. 29, 11: 70. 30, 27: 134. 30, 28: 134. 31, 4: 114. 33, 19: 111. 33, 20: 90. 36, 8 ff.: 111. 36, 20: 111. 37, 32: 86. 40, 31: 112. 44, 5: 180. 48, 22: 157. 49, 2: 133. 50, 2: 68. 51, 3: 90. 51, 6: 165. 51, 9 f.: 130. 52, 1: 90. 54, 11 f.: 90. 57, 11: 157. 59, 10: 157. 59, 14 f.: 63. 60, 13: 90. 60, 18: 90. 60, 19: 90 165. 62, 4: 90. 64, 1: 131. 64, 3: 131. 66, 19: 86. 66, 20: 134.
Jer 4, 7: 114. 4, 13: 112. 5, 15 f.: 111. 7, 31 ff.: 192. 8, 16: 111. 8, 17: 111. 9, 4: 64. 19, 5 ff.: 192. 25, 26: 64. 25, 30: 114. 30, 3: 139. 31, 7: 86. 31, 40: 90. 32, 34 f.: 192. 48, 40: 112. 49, 16: 112. 49, 22: 112. 50, 14: 111. 50, 17: 111 114. 50, 23: 111. 50, 24: 111. 50, 29: 111. 50, 31: 111. 50, 42: 111. 51, 13: 111. 51, 25: 131. 51, 34: 111. 51, 41: 111. 51, 48: 111.
Klgl 1, 6: 98. 1, 16: 98. 2, 19: 98. 4, 19: 112.
Bar 5, 1 ff.: 91.
Ez 1, 1: 119. 9, 4: 180. 17, 2 ff.: 111. 17, 3 ff.: 112. 17, 22: 131. 22, 21: 134. 26, 17: 111. 28, 2: 111. 29, 3 ff.: 111 130. 29, 9: 111. 31, 2 ff.: 111. 32, 1 ff.: 89. 32, 2: 111. 32, 2 ff.: 130. 32, 7: 65. 35, 3: 131. 37, 8—10: 125. 38, 21: 64. 40, 2: 131. 44, 9: 90. 47, 8 f.: 67. 48, 35: 90.
Dn 1, 12: 16. 1, 17: 50. 2, 31—35: 131. 2, 34: 131. 2, 35: 132 5, 27: 169. 7, 1 f.: 15. 7, 2: 124. 7, 3: 113 130. 7, 3 ff.: 111. 7, 7: 64 111. 7, 9: 163. 7, 13: 125 ff. 140. 7, 15: 15. 7, 16: 15 16. 7, 18: 127.

7, 19: 64 111. 7, 22: 127. 7, 23: 64. 7, 24 f.: 64. 7, 25: 65 111. 7, 28: 15. 8, 16: 16. 8, 17 f.: 15. 8, 24 f.: 111. 8, 25: 111. 8, 27: 15. 8, 26: 70. 9, 3: 15. 9, 20: 15. 9, 23: 15. 9, 26: 84. 10, 2 f.: 15 49. 10, 5: 16. 10, 8: 15. 10, 15: 15. 11, 36: 111. 11, 41: 132. 12, 1: 63. 12, 4: 70. 12, 9: 70.
Os 5, 14: 114. 11, 10: 114. 13, 8: 114. 13, 12: 170.
Joel 1, 6: 114. 1, 6 ff.: 111. 2, 1—11: 132. 2, 10: 65. 3, 5: 86. 3, 15: 65. 3, 16: 114. 3, 16 f.: 132. 3, 17: 90. 3, 21: 90.
Am 1, 2: 114. 5, 15: 86. 7, 1—9: 16. 8, 9: 65.
Abd V. 4: 112.
Mich 1, 3: 132. 1, 4: 131. 4, 1 ff.: 131. 4, 7: 86. 5, 1: 140. 5, 6: 86. 7, 2: 64.
Hab 1, 8: 112. 2, 11: 67. 2, 15: 64. 3, 6: 131.
Soph 2, 7: 86. 2, 9: 86. 3, 13: 86. 3, 17: 90.
Agg 1, 12: 13. 2, 23: 64.
Zach 1, 8 ff.: 16. 2, 10: 90. 6, 8: 134. 8, 3: 90. 8, 11: 86. 8, 17: 64. 12, 10: 84. 14, 2: 132. 14, 4: 132. 14, 6 f.: 165. 14, 10: 131. 14, 11: 90.
Mal 3, 1: 71. 3, 24: 135. 4, 5: 71. 4, 6: 71.
1 Makk 3, 4: 114.
2 Makk 5, 2—4: 66. 11, 11: 114.

Mt 3, 9: 67. 23, 15: 3. 24, 6 f.: 64. 24, 8: 62. 24, 21: 63.
Mk 13, 8: 62.
Lk 3, 17: 162. 19, 40: 67.
Jo 7, 27: 80.
2 Kor 1, 22: 180. 5, 17: 149.
Gal 6, 15: 149.
Eph 1, 13: 180. 4, 30: 180.
1 Thess 3, 13: 81.
2 Thess 1, 7: 81.
1 Petr 5, 13: 108.
Offb Joh 5, 1: 70. 5, 5: 114. 7, 3 ff.: 180. 9, 4: 180. 13, 1: 113. 13, 16 f.: 180. 14, 1: 180. 14, 9: 180. 16, 2: 180. 19, 20: 180. 20, 4: 180. 22, 4: 180.

Jub. 1, 4: 11. 1, 15—18: 58. 1, 22 bis 25: 58. 1, 28: 100. 1, 29: 149. 2, 7: 186. 4, 23: 71 81. 4, 26: 149. 5, 13: 69. 5, 23: 69. 5, 32: 69. 7, 29: 190. 19, 9: 69. 23, 14—21: 63. 23, 18: 66 145. 23, 25: 69. 23, 27: 89 181. 30, 20 f.: 69.
Ps Sal. 9, 5: 171. 11, 1 f.: 70. 11, 3: 134. 14, 9: 190. 15, 6: 180. 15, 9: 180. 15, 10: 190. 17, 19: 70. 17, 21: 74. 17, 23: 80. 17, 30: 100. 17, 31: 100 134. 17, 33: 133. 17, 35: 133. 17, 36: 74. 17, 36—41: 141 f. 17, 37: 74. 17, 44: 72. 18, 6: 72. 18, 10: 65. 18, 20: 166.

Sib. prooem. 86 f.: 181. 87: 89. III, 72 f.: 130. III, 72—74: 134. III, 88—92: 163 f. III, 175—191: 64. III, 286: 129. III, 350 ff.: 188. III, 369: 181. III, 539 f.: 66. III, 611 f.: 112. III, 652 ff.: 74 82 188. III, 663 ff.: 132. III, 669—697: 162. III, 672—697: 164. III, 744 f.: 181. III, 746: 89. III, 783: 181. III, 785 f.: 100. III, 787: 100. III, 803: 66.
IV, 14: 70. IV, 56 f.: 65. IV, 81: 66. IV, 130—136: 66. IV, 138 f.: 64. IV, 145: 181. IV, 152 ff.: 63. IV, 173: 70. IV, 174: 68.
V, 33 f.: 64. V, 73 f.: 63. V, 101 f.: 64. V, 159: 108. V, 181: 67. V, 214—227: 64. V, 219 ff.: 64. V, 251 f.: 101. V, 273: 149. V, 282: 181. V, 344 f.: 68. V, 344—351: 164. V, 350: 67. V, 414: 129. V, 414 ff.: 74. V, 425: 101. V, 476 ff.: 146. V, 479: 145. V, 512 ff.: 165.
Hen 1, 1: 59. 1, 4: 132. 1, 5—7: 164. 1, 6: 131. 5, 4: 157. 10, 7: 60. 10, 16 ff.: 181. 10, 17: 89 181. 12, 5: 157. 13, 1: 157. 16, 4: 157. 18, 13: 131. 19, 1: 49. 24, 25: 132. 25, 3: 131 163. 25, 5: 89. 38, 2: 171. 39, 3: 71 81. 39, 6: 75. 41, 1: 169. 41, 5: 65 166. 43, 2: 65. 45, 3: 75. 45, 4 f.: 149. 46, 3: 75. 46, 4—6: 162. 46, 6: 190. 48, 4 f.: 75. 49, 1 f.: 75. 51, 1: 151. 51, 4: 131. 52, 6: 131. 53, 6: 102. 53, 7: 131. 55, 4: 75. 60, 7: 88. 60, 23: 186. 61, 8: 169. 61, 12: 186. 62, 2: 133. 62, 5: 167. 62, 10: 167 190. 63, 6: 190. 63, 11: 162. 65, 3: 60. 69, 16: 166. 69, 17: 70. 69, 20 f.: 166. 69, 27: 162. 70, 1—3: 71. 72, 1: 149. 77, 3: 186. 80, 2: 66. 80, 4: 65. 81, 1 f.: 51. 89, 52: 71. 89, 62: 69. 89, 72: 49. 90, 8 ff.: 132. 90, 17: 64. 90, 20: 163. 90, 28 f.: 101. 90, 30: 188. 91, 7: 58.

92, 5: 190. 93, 1—3: 69. 93, 2 f.: 51. 94, 6: 157. 98, 7 f.: 69. 98, 11: 157. 98, 15: 157. 99, 5: 69. 99, 8: 68. 99, 13: 157. 101, 3: 157. 102, 3: 157. 103, 2: 51. 103, 2 f.: 69. 103, 8: 157. 104, 7: 69. 105, 1: 59. 105, 2: 80. 106, 19: 51. 106, 19 f.: 69. 107, 1: 51. 108, 7: 51.

Ass. M. 1, 18: 58. 8, 1: 63. 9, 1: 135. 10, 2: 162. 10, 3: 163. 10, 3—6: 164. 10, 4: 131. 10, 6: 70. 10, 8: 113.

Esr 3, 1: 14 48 108 119. 3, 1 ff.: 14. 3, 3: 14. 3, 4: 27. 3, 4 f.: 33 152. 3, 4—36: 14. 3, 5: 27. 3, 6: 185 186. 3, 7: 27 28 160. 3, 8: 27 33 174. 3, 9: 17 160. 3, 14: 11 56. 3, 15: 29. 3, 16: 48. 3, 17—19: 30. 3, 18: 131 193. 3, 19: 184. 3, 20: 28 33. 3, 20 f.: 173. 3, 21: 29. 3, 21 f.: 174. 3, 22: 19 28 173. 3, 23: 17. 3, 23—28: 92. 3, 24: 24 92. 3, 27: 92 160. 3, 28: 92. 3, 28 bis 36: 12. 3, 29: 108 119. 3, 30: 33 50 162. 3, 31: 33 92. 3, 31 ff.: 48. 3, 32: 29 175. 3, 32—36: 30 50. 3, 33: 19 29. 3, 34: 169. 3, 34 f.: 54. 3, 36: 179.
4, 1: 19 49. 4, 4: 28 33 173. 4, 7: 130. 4, 7 f.: 185. 4, 8: 187. 4, 11: 25 33 38. 4, 12: 32. 4, 21: 26 34 187. 4, 23: 32 53. 4, 23 f.: 12 21. 4, 24: 32. 4, 24 f.: 23. 4, 25: 29. 4, 26: 19 34 41 59 61. 4, 27: 32 38. 4, 27 ff.: 171 182. 4, 28 f.: 38. 4, 29: 18 84. 4, 29 f.: 146. 4, 30: 19 28 33. 4, 33: 32 58. 4, 35: 19 57 58 158 159. 4, 35 f.: 166. 4, 35 ff.: 27. 4, 36: 158. 4, 36 f.: 17 25 57. 4, 37: 18 53. 4, 38—42: 58. 4, 41: 19 158. 4, 43: 19. 4, 44: 54. 4, 44 bis 50: 15. 4, 45: 58. 4, 48—50: 59. 4, 51: 50 58. 4, 52: 26. 4, 53: 19. 4, 55 f.: 171.
5, 1: 54 63 176. 5, 1—13: 42. 5, 2: 63. 5, 3: 85. 5, 3 f.: 65. 5, 4: 59 65 70. 5, 5: 65 f. 5, 6: 19 50 64 67. 5, 7: 50 67. 5, 8: 54 66 f. 69 71 85 148 193. 5, 9: 19 63 69 71 85. 5, 9 f.: 68. 5, 9 bis 11: 54 63. 5, 11: 19. 5, 12: 54 69. 5, 13: 19 21. 5, 14 f.: 14. 5, 16—19: 12 50. 5, 17 f.: 12. 5, 20: 14 21. 5, 21: 21. 5, 22: 14. 5, 23 ff.: 48. 5, 23—27: 29. 5, 23 bis 30: 12 14 33. 5, 25: 92. 5, 27: 30. 5, 29: 175 f. 5, 33: 26. 5, 34: 160. 5, 35: 32. 5, 36: 27. 5, 36 f.: 21. 5, 38: 26 187. 5, 40: 34. 5, 41: 166. 5, 45: 149 153. 5, 48: 19. 5, 48—55: 28. 5, 49: 17. 5, 50: 19. 5, 50—55: 59. 5, 54: 19. 5, 56: 54.
6, 1: 66. 6, 1 ff.: 21. 6, 1—5: 51 164. 6, 2: 186. 6, 2 f.: 185. 6, 3: 26. 6, 5: 17 19 170 176 180. 6, 6: 17 57 135 147 162 f. 6, 7: 56. 6, 7 ff.: 41. 6, 7—10: 47 107. 6, 10: 12 49. 6, 11: 54. 6, 12: 53 58. 6, 13: 50. 6, 13—28: 42. 6, 14—16: 66. 6, 15: 41 51 57. 6, 15 f.: 146. 6, 16: 147 ff. 6, 17: 19. 6, 18: 54 62. 6, 19: 57 92. 6, 20: 19 38 51 54 69 148. 6, 21: 60 69. 6, 22: 66 71 85. 6, 23: 70. 6, 24: 54 63 65 70 f. 85. 6, 25: 54 56 85 87 189. 6, 25—28: 37. 6, 26: 71 181. 6, 26 ff.: 87. 6, 26 bis 29: 51. 6, 28: 19 53 176. 6, 29: 14. 6, 31: 15 21. 6, 32: 19. 6, 32 f.: 11. 6, 35: 21 49. 6, 36: 14. 6, 37: 14. 6, 38: 24. 6, 38 bis 59: 14. 6, 39: 53 147. 6, 40: 184. 6, 40 f.: 26. 6, 41: 26. 6, 42: 21 186. 6, 42 ff.: 185 f. 6, 43: 24. 6, 45: 27 65 166. 6, 47: 21. 6, 48: 27. 6, 49—52: 18 22 87 ff. 6, 50: 21. 6, 52: 19 21 48. 6, 54: 27. 6, 55 f.: 29. 6, 55—59: 33. 6, 56: 48. 6, 57 f.: 32. 6, 58: 29. 6, 59: 58.
7, 1—9: 161. 7, 1—16: 34. 7, 2: 12 49. 7, 11: 160 179. 7, 11 f.: 28 145. 7, 11 ff.: 38 107. 7, 12: 32. 7, 12 f.: 182. 7, 13: 186. 7, 14: 32. 7, 16: 161. 7, 17: 172. 7, 18: 32 34 192. 7, 19: 34. 7, 20: 30 178. 7, 21: 30 48 178 f. 183. 7, 21 bis 24: 175. 7, 22: 175. 7, 23: 176. 7, 23 f.: 51 175. 7, 24: 176. 7, 25: 12 49 169. 7, 26: 18 54 78 103 f. 7, 26 ff.: 37 40 f. 57 77. 7, 26—44: 43 51. 7, 27: 41 53 f. 85 189. 7, 28: 71 79 ff. 87 136 181. 7, 28 f.: 54. 7, 28—44: 42. 7, 29: 41 83 f. 136. 7, 30: 53 f. 89 105 147 f. 155. 7, 30 f.: 21 149. 7, 31: 18 f. 38 f. 53 148 188. 7, 31 f.: 150. 7, 33: 56 162 169 192. 7, 33 ff.: 21. 7, 34: 53 171. 7, 35: 19 169 ff. 7, 36: 79 171 186 190 192. 7, 37: 171 176. 7, 38: 171 190. 7, 39—42: 163. 7, 42: 165 184. 7, 43: 21 166. 7, 44: 54. 7, 45—74: 43. 7, 46: 31 174 177. 7, 46 f.: 175. 7, 47: 34 177.

7, 48: 177 183 191. 7, 50: 18 38. 7, 55—61: 177. 7, 60 f.: 34. 7, 61: 178 191. 7, 62—69: 27 167 f. 7, 65: 178. 7, 66: 154. 7, 68: 31 174 177. 7, 70: 18 163 193. 7, 70 bis 74: 34. 7, 72: 30. 7, 73: 167. 7, 74: 17 58 169. 7, 75: 54 148 152 155. 7, 76: 32. 7, 77: 170 174 179. 7, 78: 27 152 155 184. 7, 79: 176. 7, 79 f.: 156. 7, 80: 21 158. 7, 81—87: 157 181. 7, 82: 169 192. 7, 83: 176. 7, 83 f.: 18. 7, 85: 26 158. 7, 88: 27 152 155. 7, 89: 176. 7, 91: 21 184. 7, 92: 28 173 176 183 191. 7, 92—98: 159. 7, 93: 158. 7, 94: 171. 7, 95: 26 152 184. 7, 96: 38 182 188. 7, 97: 184 188. 7, 98: 166 171. 7, 100: 155. 7, 101: 21 155. 7, 102: 54. 7, 102 bis 115: 43. 7, 104: 169. 7, 104 f.: 169. 7, 105: 48 169. 7, 106 ff.: 21. 7, 106—115: 168. 7, 112—114: 38. 7, 113: 39 57 162 192. 7, 113 f.: 171 182. 7, 114: 19 53 176. 7, 115: 188. 7, 116: 28. 7, 116—126: 34 178. 7, 117: 32 154. 7, 117 ff.: 21. 7, 118: 29. 7, 119: 174 191. 7, 120: 188. 7, 121: 18. 7, 122: 184. 7, 123: 18 79 186. 7, 124: 192. 7, 125: 184 190. 7, 126: 154. 7, 127 f.: 169 176. 7, 127 ff.: 48. 7, 129: 183. 7, 131: 176. 7, 132: 18 27. 7, 132 ff.: 26 34. 7, 136: 27. 7, 137: 153.
8, 1: 177. 8, 2: 12 49. 8, 2 f.: 177. 8, 3: 147. 8, 4—14: 34. 8, 5: 27. 8, 6: 19 173 f. 183. 8, 6 ff.: 25. 8, 7: 24 27. 8, 8—12: 25 27. 8, 12: 30. 8, 14: 191. 8, 15: 179. 8, 15 f.: 174. 8, 15—36: 12. 8, 17: 31 f. 8, 18: 167 178. 8, 20 f.: 187. 8, 20 ff.: 21 24. 8, 21: 26 184. 8, 22 f.: 65. 8, 23: 131 134 148. 8, 24: 27. 8, 25: 34. 8, 26: 175. 8, 26—30: 168. 8, 27: 176. 8, 28: 175. 8, 29 f.: 176. 8, 30: 184. 8, 31: 31 174 191. 8, 31 f.: 26. 8, 31—36: 178. 8, 33: 170 174 179. 8, 34: 27. 8, 35: 31 174 177. 8, 36: 170 174. 8, 38: 178 f. 191. 8, 41: 177. 8, 42: 54. 8, 42—45: 178. 8, 44: 27. 8, 45: 34 179. 8, 47: 26 34. 8, 47 f.: 32. 8, 50: 72 86 145. 8, 50 f.: 53. 8, 51: 184. 8, 52: 18 102 170 174 179 185 f. 8, 52 ff.: 21 185. 8, 53: 19 28 173 188. 8, 53 f.: 38 182. 8, 54: 57 171 183. 8, 55: 34. 8, 56: 27 f. 8, 57: 176. 8, 58: 176. 8, 59: 190. 8, 60: 27 175 178. 8, 61: 19 58 f. 8, 62: 54. 8, 63: 58.
9, 1 f.: 68. 9, 1—4: 73. 9, 2: 147. 9, 3: 71. 9, 3 f.: 63. 9, 4: 12. 9, 5 f.: 61. 9, 7: 54 71 85 f. 177 189. 9, 7 f.: 37 87. 9, 7 ff.: 189. 9, 8: 79 86 f. 9, 9: 176. 9, 11: 27 154. 9, 12: 54 192. 9, 14: 34. 9, 15 f.: 34. 9, 18: 27 31. 9, 19: 185. 9, 20: 145. 9, 21: 177. 9, 22: 35. 9, 23: 21. 9, 26: 103. 9, 27: 21. 9, 31: 173 184 188. 9, 32: 173. 9, 36: 179. 9, 37: 173 184. 9, 45: 24.
10, 7: 98. 10, 9: 19. 10, 9 ff.: 28. 10, 14: 19. 10, 16: 99. 10, 21: 32. 10, 21 f.: 21. 10, 21 ff.: 51. 10, 23 f.: 21. 10, 25: 15 184. 10, 27 ff.: 187. 10, 30: 15. 10, 39: 12. 10, 41: 12. 10, 44 ff.: 96. 10, 45: 96 98. 10, 46: 49 96. 10, 48: 13 96 108. 10, 49 f.: 97. 10, 50: 12 184. 10, 54: 79 104. 10, 57: 11 54.
11, 1: 121 130. 11, 1 f.: 118. 11, 2: 124. 11, 3: 121. 11, 4 ff.: 118. 11, 8: 18. 11, 11: 121. 11, 12: 121. 11, 12 ff.: 118. 11, 14: 121. 11, 16: 121. 11, 20: 17. 11, 20 ff.: 121. 11, 22: 118. 11, 32: 64 111. 11, 33 ff.: 118. 11, 39: 17 25 57. 11, 40 ff.: 21 54 111. 11, 43: 57. 11, 44: 57. 11, 46: 135 147.
12, 3: 15 148 189. 12, 4: 53. 12, 5: 15. 12, 7: 54. 12, 8: 53. 12, 9: 11 57. 12, 11 f.: 109. 12, 13: 54 64. 12, 19: 121. 12, 20 f.: 121. 12, 21: 57. 12, 25: 57 64 111. 12, 27 f.: 122. 12, 30: 18. 12, 32: 18 54 57 80 131. 12, 32 f.: 115. 12, 33: 189. 12, 34: 41 57 79 86 116 162 181. 12, 36: 11 54. 12, 37 f.: 13. 12, 38: 54. 12, 39 f.: 21. 12, 40 ff.: 12. 12, 42: 12. 12, 46 f.: 12. 12, 47: 19. 12, 48: 12. 12, 51: 21 54.
13, 1: 21. 13, 2: 124 f. 13, 3: 131. 13, 3 f.: 130 f. 13, 4: 123 131 134 148. 13, 5: 123 129 131. 13, 6: 131 f. 13, 9 f.: 133 f. 13, 11: 148. 13, 13: 15. 13, 14: 53. 13, 16 ff.: 54 72. 13, 23: 24 86 177. 13, 25 f.: 134 f. 13, 26: 18 135. 13, 30: 54 63. 13, 30 f.: 123 136. 13, 32: 41 54 80 129 136. 13, 33: 69. 13, 35: 105 136. 13, 36: 18 54 132 136 187. 13, 37: 54 80 136. 13, 37 f.: 134 136 189. 13, 39: 54 86. 13, 39 f.: 134. 13, 40: 49 54.

13, 41 ff.: 22. 13, 48: 54 79 86 123. 13, 49: 189. 13, 50: 53 54 181. 13, 51: 129. 13, 52: 17 53 54 80 81 123 136 160. 13, 54: 12. 13, 56: 171. 13, 57: 17. 13, 58: 17 25. 14, 5: 11 56. 14, 9: 17 53 54 71 80 81 136 160. 14, 10: 39 54 60. 14, 11 f.: 60. 14, 13: 53. 14, 13 f.: 182. 14, 14: 53. 14, 15 ff.: 62. 14, 16: 39 60. 14, 17: 39 53 63 145. 14, 20: 54. 14, 21: 53. 14, 22: 54 183. 14, 23: 54. 14, 26: 13 54. 14, 27 ff.: 12. 14, 30: 173 183. 14, 32: 17 160. 14, 33: 54 137. 14, 34: 28. 14, 35: 20 153 f. 183. 14, 39: 20. 14, 44 f.: 54. 14, 45 ff.: 13. 14, 46: 21 54 59. 14, 47: 31 54. 14, 49: 54 71 81 160.
Bar 1, 3: 138. 2, 1: 54. 3, 2: 54. 3, 7: 54 148. 4, 2: 102. 4, 2 ff.: 102. 4, 3: 54. 9, 2: 54. 10, 15 ff.: 98. 14, 1: 69. 14, 12: 171. 20, 1: 54 61. 20, 2: 62. 21, 23: 158. 23, 4: 27. 23, 5: 158. 24, 1: 54 171. 25, 1: 54. 25, 3: 54. 27, 6: 66. 27, 10: 54. 28, 3: 54. 29, 1: 71. 29, 4: 54 88 f. 29, 6: 54. 29, 7: 181. 29, 8: 89 181. 30, 1: 89. 32, 4: 102. 32, 6: 149. 32, 8 ff.: 50. 36, 6—9: 64. 36, 7: 54. 36, 7 ff.: 110. 89, 5: 54. 39, 5 f.: 64. 39, 6: 54. 40, 1: 54 131 133. 41, 6: 169. 43, 2: 54. 44, 7: 58. 44, 9: 146. 46, 2: 54. 48, 33: 63 68. 48, 36: 54 63 68. 48, 39: 69. 49, 3: 149. 50, 2: 151 f. 51, 1—3: 190. 51, 11: 186. 57, 2: 149. 59, 7: 54. 59, 10: 63. 70, 3: 54. 70, 3—4: 65. 70, 5: 54 68 f. 70, 7: 63. 72, 4 f.: 188. 72, 4 ff.: 86. 73, 2—7: 87. 73, 3: 89. 74, 1: 87. 74, 1 f.: 181. 76, 2: 71. 77, 22: 54. 78, 1: 137. 84, 10: 58. 85, 10: 60. 85, 12: 54.
Gr. Bar 8: 146. 11 f.: 170.
Test. XII Patr.: Test. Levi 3: 146. 4: 65 70. 5: 51 69. 10: 100. 18: 75 89.
Test. Juda 25: 113.
Test. Dan 5: 100 102.
Test. Asser 2: 51. 7: 51 69.
Test. Jos. 19: 132.
Apok. M. 43: 156.
Vita 51: 156. 49 f.: 160.
Sl. Hen 8, 5 f.: 186. 55, 2: 102.
Ap. Abrah. 21: 186. 30: 66.
Paral. Jeremiae 9, 16: 69.
Ep. Barn. 6, 13: 147. 12, 1: 66.
Mischna: Rosch haschschana 16^{b}: 180. Nedarim 39^{b}: 186. Kidduschin 30^{b}: 172. Sanhedrin 97^{a}: 68.
Midraschim: Pesikta 12: 100. 54^{a}: 186. 60^{b}: 4.

Personen- und Sachregister.

Adam, Stammvater aller Menschen 27, seine Sünde 28 f.
Adler, im Alten Testament und in den Apokalypsen das Symbol des feindlichen Eroberers 112 f., im Esrabuche das römische Weltreich 106 ff., Häupter und Flügel des Adlers 116 ff.
Àdlergesicht 105—122.
Akiba 74.
Allegorien im Esrabuche 14 f.
Alter der Welt 59 f., der Menschen 60; Alter der Menschen im Messiasreiche 69.
Ambrosius 158 f. 163 f.
Antiochus Epiphanes 64.
Äonen, Lehre der zwei 8 38 f.; s. „Welt".
Apokalyptischer Charakter des Esrabuches 11—22.
Ardaf 79 103 f.
Arzaret 139.
Aufbewahrung der Werke 169 ff.
Auferstehung, zu unterscheiden vom Wiedererscheinen der Urväter 81 f., Bedeutung der allgemeinen Auferstehung in der jüdischen Religion 149 f., nach Esra werden alle Menschen ohne Ausnahme auferstehen 150, der alte Leib und die frühere Seele vereinigen sich 150 ff.
Avesta 155 f.

Babel = Rom 108 f.
Baldensperger 20 f. 22 119 125 127 137 f.
Barcochba 74 92.
Barmherzigkeit Gottes 25 f., hört auf beim Gericht 168 f. 178.
Baruch 71 81.
Baruch-Apokalypse, die syrische 10 54.
Batiffol 3.
Baum des Lebens 103 186 f.
Behemoth 48 87 ff.
Bekehrung Israels, eine Vorbedingung der Heilszeit? 58, Menschen bekehren sich beim Wiederkehren der Urväter 71 f.
Bensly 1.
Berg = Sion 132 f., Berge = Weltreiche 131.
Bertholet 58.
Böklen 89 109 130 f. 133 137 156 157.
Bousset 3 14 16 126.
Box 1 42 f. 46 ff. 63 67 f. 118 123 125 134 136 138 f. 158 178.
Bücher des Gerichts 51 69 f.
Buße 72 169.
Buzy 127.

Chaos am Anfang und am Ende 147 f.
Charles 1 42 f.
Cheyne 144.
Clemen 41 43 50 113 117 126.

Daniel, das Vorbild Esras 14 ff. 109 120 125 ff. 132.
Datierung des Esrabuches 119 ff.
David 49 71 96.
Determinismus im Esrabuche 16 ff.
Diaspora 3 4 138 f.
Domitian 64 112 119 122.
Doppelcharakter der spätjüdischen Apokalyptik 6 ff. 35 ff. 44 f. 105 140 f.
Drummond 80.

Einheit des Esrabuches 41 ff.
Eleasar von Modin 100.
Elias 71 81.
Elieser ben Hyrkanos 83.
— — Jakob 169.
Ende der Zeiten 50 f., wann wird es kommen? 57 ff., es wird durch Plagen und Zeichen angekündigt 61 ff.; s. „Weltuntergang".
Endtyrann 64 f. 111 f. 119 f.
Engel 26 81 126 158 162.
Erbsünde 28 f.

Erde, ein ethischer Begriff 28, sie wird vergehen 144 f., die Gehenna befindet sich in den Tiefen der Erde 193.
Erdenbewohner 27 f.
Esau = Rom 47 f. 107.
Eschatologie des Spätjudentums 6 ff., Eschatologie Esras 35 ff.
Esra, der Priester 1 12 f. 49 71 81.
Essener 27.

Faye, de 42 f. 54.
Felten 113 120.
Feuer aus dem Abgrund 66, der „Mensch" vernichtet seine Feinde durch Feuer 130 f. 133 f., die Welt geht unter durch Feuer 148, Feuer in der Gehenna 190.
Fiebig 125.
Finsternis, ein ethischer Begriff 190.
Flavius Josephus 66 68 69 73 f. 92 137.
Friede, der Lohn der gerechten Seelen 155 ff.
Fülle der Zeit 57 f.
Fürbitte, ausgeschlossen beim Endgericht 168.

Gehenna, Strafen der Gehenna 190 f., ewige Dauer 191 f., Ort 192 f.
Genossen des Messias 81 f.
Gerechte, Hauptbedingung zur Gerechtigkeit ist Erfüllung des Gesetzes 172 ff., Esra spricht im Gegensatz mit den Rabbinen den meisten Juden die Gerechtigkeit ab 173 f., er legt großes Gewicht auf die innerliche Gesinnung 174 f., Zahl der Gerechten ist sehr klein 177 f., sie gehören hauptsächlich zum jüdischen Volke 179, Versiegelung der Gerechten 180 f., einige bevorzugte Gerechte erscheinen mit dem Messias 81 f., Gerechtigkeit im Messiasreiche 87, Seelen der Gerechten nach dem Tode 158 f., die Gerechten beim Endgericht 166 171.
Gericht, das Gericht des Messias wird durch die letzten Plagen ersetzt 85 f., Gericht des Messias über das Weltreich 115, Gericht des „Menschen" über die Völker 133 f., Gerichte Gottes in der Geschichte 160, Endgericht ergänzt die diesseitige Vergeltung 160 f., Gott allein ist Richter beim Endgericht 162, bei seiner Erscheinung verschwindet alles 163 f., Himmelskörper verlieren ihr Licht 165 f., Gerichtstag dauert eine Jahrwoche 166, Gerechte und Sünder vor dem Gericht 166 f., furchtbarer Ernst des Gerichts 167 f., keine Fürbitte mehr 168, Ende der Barmherzigkeit Gottes 168 f., jeder wird gerichtet nach seinen eigenen Taten 169, gute und böse Werke erscheinen 169 f.
Gesetz verdrängt im Spätjudentum den Kultus 4, Esra schätzt das Gesetz hoch 29 f., der „Mensch" vernichtet die Völker durch das Gesetz 137, Gesetz ist das Heilmittel gegen den bösen Trieb 172 f., Esra zweifelt jedoch an der heilwirkenden Kraft des Gesetzes 174, auch die Heiden sollen das Gesetz halten 175, Beobachtung des Gesetzes ist schwierig 175 f.
Gestirne verlassen in der Endzeit ihre Ordnung 65 f., verschwinden beim Weltgericht 163 ff., werden nicht als gottesfeindliche Wesen betrachtet, sondern als treue Diener Gottes 165 f.
Glaube und Unglaube 176 f.
Gott im Mittelpunkt der Gedankenwelt Esras 23 f., Namen Gottes 24, der Schöpfer 24 f., der Weltregierer 25, Unbegreiflichkeit der Ratschläge Gottes 25, seine Barmherzigkeit 25 f. 168 f. 178, Gott allein ist Weltrichter 160 ff.
Greßmann 5 123 126 130.
Gunkel 1 16 21 22 f. 43 45 50 60 f. 63 66 69 70 79 81 88 98 99 116 130 134 139 149 f. 157 158 184.
Gutschmid 116 f.

Hadhayaos 89.
Hadrian 92.
Hehn 21.
Heiden, ausgeschlossen vom Messiasreiche 86 f. 139, nach den Rabbinen sind die Heiden ungerecht 173, auch nach Esra gehen die Heiden fast alle verloren, weil sie das Gesetz nicht halten 175, einzelne werden gerettet 179.
Henoch 71 81.
Herodes 3 64 113.
Heroen der Urzeit 81 f.

Herrlichkeit, als Bild der Seligkeit 183 f.
Hilgenfeld 113 116.
Hillel 191 f.
Himmel, als Wohnort der Seligen 187.
Hinnomtal, Bild der Hölle 192.
Hoffnung, national-irdische und universal-transzendente Hoffnung im Spätjudentum 5 ff., im Esrabuche 35 ff.

Jakob = Israel 47 f. 107.
Jenseitsstimmung 5 f. 56 ff.
Jeremiel 158.
Jerusalem, Ruhm der Judenschaft 91 f., für Esra das Symbol des Judentums 92, Erscheinung des neuen Jerusalems in der messianischen Vorperiode 48 78 f. 100 ff., Bild der ewigen Seligkeit 187.
Individualismus im Spätjudentum 4 f., im Esrabuche 153 169 178 f. 188 f.
Inspiration der Apokalypsen 30 f.
Josias 49.
Judas, Sohn des Hiskia 73.

Kabisch 61 96 ff. 106 f. 116 123 136 139 150 f. 162 178, seine Quellentheorie 41 ff.
Kammern der Seelen 158.
Kommodian 137 f.
Kompilatorischer Charakter des Esrabuches 20 f. 43 f. 52 123 f.
Kosmos 3 f.

Lagrange 17 18 35 43 f. 77 80 83 f. 104 117 f. 121 124 f. 127 130 135 155 f. 184.
Laurence 116.
Leben, Bild der Seligkeit 183.
Leib, Auferstehung des Leibes 150 ff., Leib, ein ethischer Begriff 152.
Leiden der Welt 32, Leiden Israels 32 f.
Leviathan 48 87 ff.
Licht, ein ethischer Begriff 190, Bild der Seligkeit 183.
Löwe = Messias 114 f.
Lücke 116.
Lucretius 59.

Meer, Adler aus dem Meere 113 f., der „Mensch“ aus dem Meere 129 f.
Menahem, der Pseudo-Messias 74.
Mensch, König der Schöpfung, ist nichts vor Gott 27 f., die Menschen werden immer schwächer 60.
„Mensch“, der, die Figur des „Menschen“ hat Esra von Daniel entlehnt 125 ff., wird von Esra als Person gefaßt 140, ein Wesen menschlicher Natur, aber präexistent und himmlisch 140 f., ist national und transzendent 141, nicht so erhaben wie der Messias der Propheten 141.
Messias, der Messias in der spätjüdischen Literatur 73 ff., Name des Messias im Esrabuche 79 f., seine Offenbarung 80 f., sein Tod 83 f., seine Tätigkeit 85, seine Heilsgenossen 85 f., sein Reich 87 ff., Krieger und Richter 114 f. 137; s. „Mensch“.
Messiasreich ist im Esrabuche Vorperiode 39 ff., im Messiasreiche erscheinen das neue Jerusalem und das neue Palästina 78 f., die Heroen der Urzeit 81 f., es dauert 400 Jahre 82 f., Heilsbürger sind die aus den letzten Plagen Übriggebliebenen 85 f., nur Juden werden zugelassen 86, Gerechtigkeit und Wunder im Messiasreiche 87 f., Speise der Heilsbürger 88 f., ihr Lebensalter 89, zehn Stämme vereinigen sich mit den zwei übrigen 137 ff., das Messiasreich hat im Esrabuche transzendente und übernationale Züge 142.
Morris Jastrow 67 69.

Nationalismus Esras 29 f. 32 36 f. 39 86 92 106 ff. 139.
Nehemias 1 49.
Nero redivivus 64 f.
Nerva 119 f.
Niederhuber 164.

Oeserly 130.

Palästina, als Heilsort 138 f., das neue Palästina erscheint in der messianischen Vorperiode 78 f.
Paradies, Ort der Seligen 184 f., über das Paradies hat Esra verschiedene Traditionen 185 ff.
Parsismus 60 109 155 f. 157.
Partikularismus Esras; s. „Nationalismus“.
Perioden der Weltgeschichte 60 f.
Pessimismus Esras 31 ff. 56 58 ff. 62 ff. 167 f. 174 177.
Phaltiel 50.

Polemik Esras 130 162.
Porter 43.
Posaune 70.
Prädestination 180 f.
Präexistenz der Dinge 17 f., der Seelen 27, Jerusalems 78 f. 101 f. 136, Palästinas 79 103, des Messias 80 f. 115 141.
Probleme Esras 33 ff.
Pseudo-Esra wohnte wahrscheinlich in Rom 108, vor vielen bevorzugt als Apokalyptiker 11 f., Mittler zwischen Gott und dem Volke 12, sein Pseudonym 12 f. 49, physische Aufregung bei der Offenbarung 14 f., Charakter 21 f. 87 92 106 ff. 139; s. „Pessimismus", seine Theologie 22 ff.
Pseudo-Messiasse 73 f.

Quellentheorie Kabischs 41 ff.

Rabbinen 6 27 68 74 88 91 115 156 157 163 167 172 f. 187 f. 192.
Rom 64 106 ff.
Rosenthal 83 113.
Ryssel 10.

Salathiel 12 f. 49.
Salomon 49 96.
Sanday 43.
Schammai 191.
Schätze im Himmel 169 ff.
Scheol 154 f. 156 f. 158.
Schmidt 126 127.
Schöpfung 24 126 ff.
Schürer 10 84 92 116 117.
Schweigen der Urzeit 147 f.
Seele von Gott geschaffen 27, ist sie präexistent? 27, bei der Auferstehung kehrt die frühere Seele in den alten Leib zurück 151 f., Verhältnis zum Leibe 152, nach dem Tode kehrt sie zu Gott zurück 155, hat sieben Tage Freiheit 155 f., Seelen der Gerechten und Sünder werden danach in der Scheol eine siebenfache Freude genießen oder eine siebenfache Strafe leiden 156 ff.
Selige, nur die Gerechten werden selig; s. „Gerechte", Glück und Heiligkeit der Seligen 182, Wohnort der Seligen; s. „Paradies".
Siebenzahl im Esrabuche 21.
Sohn Gottes, Name des Messias 80 135 f.
Spätjudentum 1 ff.
Speise der messianischen Heilsbürger 87 ff.
Stämme, zehn 137 ff.
Sturmwind 124 f.
Suetonius 120.
Sühnetod des Messias 84.
Sünde, Ursprung der Sünde 28, Sünde Adams 28 f., Übermaß von Sünden in der Welt 31 f., die Sünde erreicht ihren Gipfelpunkt in der Endzeit 62 f., Sünde vertilgt im Messiasreiche 87, Sünde des Weltreiches 110 f., Sünde verursacht den Weltuntergang, weil sie die Welt befleckt 145 f., Strafe der Sünde nach dem Tode 156 f., die Sünde im Gericht 167 ff., die meisten Menschen sind in Sünden 177, Strafe der Sünde in der Hölle 189 ff.
Sünder; s. „Sünde" und „Gerechte".

Teufel 26 f.
Theologie Esras, Gott 23 ff., die Engel 26 f., der Mensch 27 f., der böse Trieb 28 f., das Volk Israel 29, das Gesetz 29 f., Inspiration der heiligen Schriften 30 f., die theologischen Probleme 31 ff.
Theudas 73 f.
Thron des Gerichts 162 f.
Tillmann 125 130.
Titus 64 112 119 f.
Tod, die Grenze zwischen dieser und jener Welt 153 f., die Seele trennt sich vom Leibe 155, Bild der Verdammung 191.
Traditionen von Esra aufgenommen 20 f. 44 f. 52 123 f.
Trajan 120.
Trieb, böse 28 172 f.
Trypho 80.

Übriggebliebene 85 f.
Universalismus Esras 2 f. 23 ff. 35 37 ff.
Unsterblichkeit 188.
Uriel 13 49.

Vaganay 1 43 79 83 89 104 115 118 121 158.
Van der Vlis 116.
Verdammung ist die Strafe in der individuellen Eschatologie 188 f., Pein der Verdammung 190 f., sie wird von Esra der Vernichtung gleichgesetzt 191, ewige Dauer 191 f., Ort 192 f.

Verkürzung des Äons 61.
Vernichtung ist die Strafe in der nationalen Eschatologie 188, Vernichtungsgericht des Messias 114 f. 133 f. 189, Vernichtung = Verdammung 191.
Versiegelung der Gerechten 180 f.
Vespasian 64 112 119 f.
Visionäre Zustände Esras 15 f.
Volkmar 13 103 f. 113.
Volz 46 62 66 68 79 84 115 127 129 135 137 139 143 148 149 151 f. 152 158 163 179 f. 189 191.
Vorläufer 71 f.
Vorzeichen des Weltendes, Steigerung des Elends und der Gottlosigkeit bis zum Gipfel 62 ff., Endtyrann 64 f., alles wird Unnatur 65 f., Feuer aus dem Abgrund 66, Hungersnot 66, Steine schreien 67, Tiere fliehen 67, Meer von Sodom brüllt 67 f., Geburtserscheinungen 69, Vergeblichkeit aller Arbeit 69, himmlische Bücher 69 f., Posaune 70, Wasserquellen stehen still 70.
Wage beim Gericht 169.
Weber 4 18 27 68 89 91 114 139 156 157 172 184 188.
Wehen des Messias 62.
Weib = Jerusalem 95 ff.
Welt ist voll Sünde und Elend 31 f., ist alt 59 f., wird immer elender und gottloser 62 ff., wird beherrscht vom bösen Weltreich 108 ff., ist von Sünden befleckt 145 f., wird untergehen durch einen Weltbrand 147 f., wird erneuert werden 148 f.
Weltgericht; s. „Gericht".
Weltgeschichte in der Apokalyptik 4 17.
Weltreich, Verkörperung der Ungerechtigkeit 64 f., das letzte Weltreich ist Rom 106 ff.
Weltsabbat 83.
Weltuntergang 144 ff.; s. „Welt".
Widersprüche im Esrabuche 40 f. 43 ff. 123 141 150 f.
Wort des Mundes des Messias 133 f.
Wunder des Messiasreiches 87 f.

Zapletal 88 144.

In der Verlagsbuchhandlung Herder & Co. G.m.b.H. zu Freiburg im Breisgau erscheinen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

BIBLISCHE STUDIEN

Begründet von Prof. Dr. **Otto Bardenhewer**, fortgeführt von Prof. Dr. **Johann Göttsberger** und Prof. Dr. **Joseph Sickenberger**. gr. 8°

I. 1: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer*. *M* 12.—
2: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz*.
3: **Die Selbstverteidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Dr. *J. Belser*. *M* 15.—
4 u. 5: **Die prophetische Inspiration.** Von Dr. *F. Leitner*. *M* 17.—

II. 1: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. *B. Bartmann*. *M* 16.—
2 u. 3: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältnis zum Massorethischen Text.** Von Dr. *A. Bludau*. *M* 22.—
4: **Die Metrik des Buches Job.** Von Dr. *P. Vetter*. *M* 11.—

III. 1: **Die Lage des Berges Sion.** Von Dr. *K. Rückert*. *M* 14.—
2: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v Hummelauer* S. J. *M* 14.—
3: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Wert für die Textkritik unters. von Dr. *N. Peters*. *M* 11.—
4: **Der Prophet Amos** n. d. Grundtext erkl. von Dr. *K. Hartung*. *M* 23.—

IV. 1: **Die Adventsperikopen.** Von Bischof Dr. *P. W. v. Keppler*. *Vierte Auflage* als Sonder-Ausgabe *M* 10.—; geb. *M* 16.—
2 u. 3: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr. *M. Faulhaber*. *M* 30.—
4: **Paulus und die Gemeinde von Korinth.** Von Dr. *I. Rohr*. *M* 18.—

V. 1: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck* S. J. *M* 20.—
2 u. 3: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil.** Von Dr. *J. Nikel*. *M* 27.—
4 u. 5: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr. *J. Göttsberger*. *M* 22.—

VI. 1 u. 2: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Dr. *O. Bardenhewer*. *M* 22.—
3 u. 4: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr. *C. Julius*. *M* 20.—
5: **Die Eschatologie des Buches Job.** Von Dr. *J. Royer*. *M* 17.—

VII. 1—3: **Abraham.** Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes von Dr. *P. Dornstetter*. *M* 30.—
4: **Die Einheit der Apokalypse** gegen die neuesten Hypothesen der Bibelkritik verteidigt von Dr. *M. Kohlhofer*. *M* 15.—
5: **Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner.** Von Dr. *A. Bludau*. *M* 16.—

VIII. 1: **Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief.** Von Dr. *A. Wurm*. *M* 17.—
2: **Der Pharao des Auszuges.** Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15. Von Dr. *K. Miketta*. *M* 13.—
3: **Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.** Von Dr. *J. Fischer*. *M* 12.—
4: **Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches** (1, 1 bis 2, 18). Von Dr. *H. Herkenne*. *M* 12.—

IX. 1—3: **Das Buch Job.** Von *J. Hontheim* S. J. *M* 40.—
4: **Exegetisches zur Inspirationsfrage.** Von *F. v. Hummelauer* S. J.
5: **Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus**, geprüft auf seine Echtheit. Von Dr. *K. Henkel*. *M* 12.—

X. 1—3: **Der Jakobusbrief und sein Verfasser** in Schrift und Überlieferung. Von Dr. *M. Meinertz*. *M* 35.—
4: **Moses und der Pentateuch.** Von Dr. *G. Hoberg*.
5: **Mariä Verkündigung.** Von Dr. *O. Bardenhewer*. *M* 21.—

XI. 1 u. 2: **Der Judasbrief.** Von *F. Maier*. *M* 22.—
3: **Hrabanus Maurus.** Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Exegese. Von Dr. *J. B. Hablitzel*. *M* 13.—

XI. 4: **Das Alte Testament in der Mischna.** Von Dr. *G. Aicher.* *M* 23.—
5: **Ezechias u. Senacherib.** Von *M. Theresia Breme,* Ursulinerin. *M* 16.—
XII. 1 u. 2: **Der Menschensohn.** Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde. Eine bibl.-theolog. Untersuchung von Dr. *F. Tillmann.* *M* 22.—
3: **Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas.** Eine hist.-exeget. Untersuchung. Von *P. Vogt* S. J. *M* 18.—
4: **Das alttestamentliche Zinsverbot.** Von Dr. *J. Hejcl.* *M* 14.—
5: **Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus.** Von *A. Fuchs.* *M* 18.—
XIII. 1: **Doppelberichte im Pentateuch.** Von Dr. *A. Schulz.* *M* 14.—
2: **Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament.** Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von *H. Höpfl* O. S. B. *M* 17.—
3: **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** Eine patristisch-exeget. Studie. Von Dr. *W. Homanner.* *M* 15.—
4: **Das Hohelied.** Übersetzt und erklärt von *J. Hontheim* S. J. *M* 14.—
5: **St. Augustins Schrift De consensu Evangelistarum.** Von Dr. *H. J. Vogels.*
XIV. 1 u. 2: **Die Wiederkunft Christi** nach den Paulinischen Briefen. Von Dr. *Fr. Tillmann.* *M* 28.—
3: **Der Verfasser der Eliu-Reden** (Job Kap. 32—37). Eine kritische Untersuchung von Dr. *W. Posselt.* *M* 15.—
4: **Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule.** Gekrönte Preisschrift von Dr. *L. Dennefeld.*
5 u. 6: **Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker.** Von Dr. *E. Mader* S. D. S. *M* 28.—
XV. 1 u. 2: **Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas.** Eine exegetisch-kritische Studie von Dr. *J. M. Heer.* *M* 30.—
3: **Das Buch des Propheten Sophonias.** Erklärt von Dr. *J. Lippl.* *M* 22.—
4 u. 5: **Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus.** Von Dr. *L. Schade.* *M* 30.—
XVI. 1: **Das dritte Buch Esdras** und sein Verhältnis zu den Büchern Esra Nehemia. Von *E. Bayer* O. F. M. *M* 22.—
2: **Eine babylonische Quelle für das Buch Job?** Eine literargeschichtliche Studie von Dr. *S. Landersdorfer* O. S. B. *M* 20.—
3 u. 4: **Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu** nach dem Evangelium des hl. Johannes, untersucht von *J. M. Pfättisch* O. S. B. *M* 25.—
5: **Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron,** untersucht von Dr. *H. J. Vogels.* *M* 25.—
XVII. 1: **Die echte biblisch-hebräische Metrik.** Von Dr. *N. Schlögl.* *M* 17.—
2: **Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons.** Von Dr. *S. Euringer.* Mit einer Textbeilage: Die Beiruter Fragmente, herausgeg. u. übers. von Dr. *G. Graf.* *M* 12.—
3 u. 4: **Die Ethik des Apostels Paulus.** Von Dr. *K. Benz.* *M* 25.—
5: **Über das Gleichnis vom ungerechten Verwalter** (Lk 16, 1—13). Von Dr. *A. Rücker.* *M* 10.—
XVIII. 1—3: **Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata.** Nach gedruckten u. ungedr. Quellen von *H. Höpfl* O. S. B. *M* 45.—
4: **Die Esdrasbücher der Septuaginta.** Ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht von Dr. *B. Walde.* *M* 25.—
5: **Samaria u. Peräa bei Flavius Josephus.** Von Dr. *L. Haefeli.* *M* 17.—
XIX. 1: **Die Stellung Jesu z. alttestamentl. Gesetz.** Von Dr. *Karl Benz.* *M* 12.—
2: **Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias.** Von Dr. *A. Schulte.* *M* 22.—
3: **Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien.** Historisch-kritische Untersuchung zu Klemens von Rom: 1 Kor 5, 7. Von Dr. *Ernst Dubowy.* *M* 18.—
4: **Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes,** untersucht von Dr. *J. Wrzol.* *M* 20.—
XX. 1: **Der Wein in der Bibel.** Kulturgeschichtliche und exegetische Studie von Dr. *V. Zapletal* O. Pr. *M* 18.—
2 u. 3: **Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches.** Von Dr. *Joseph Keulers*

220.08
B 478
39844
KEULERS, JOSEPH
AUTHOR
Eschatologische Lehre des Vierten
TITLE Esrabuches
BS 20:2-3
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE
39844